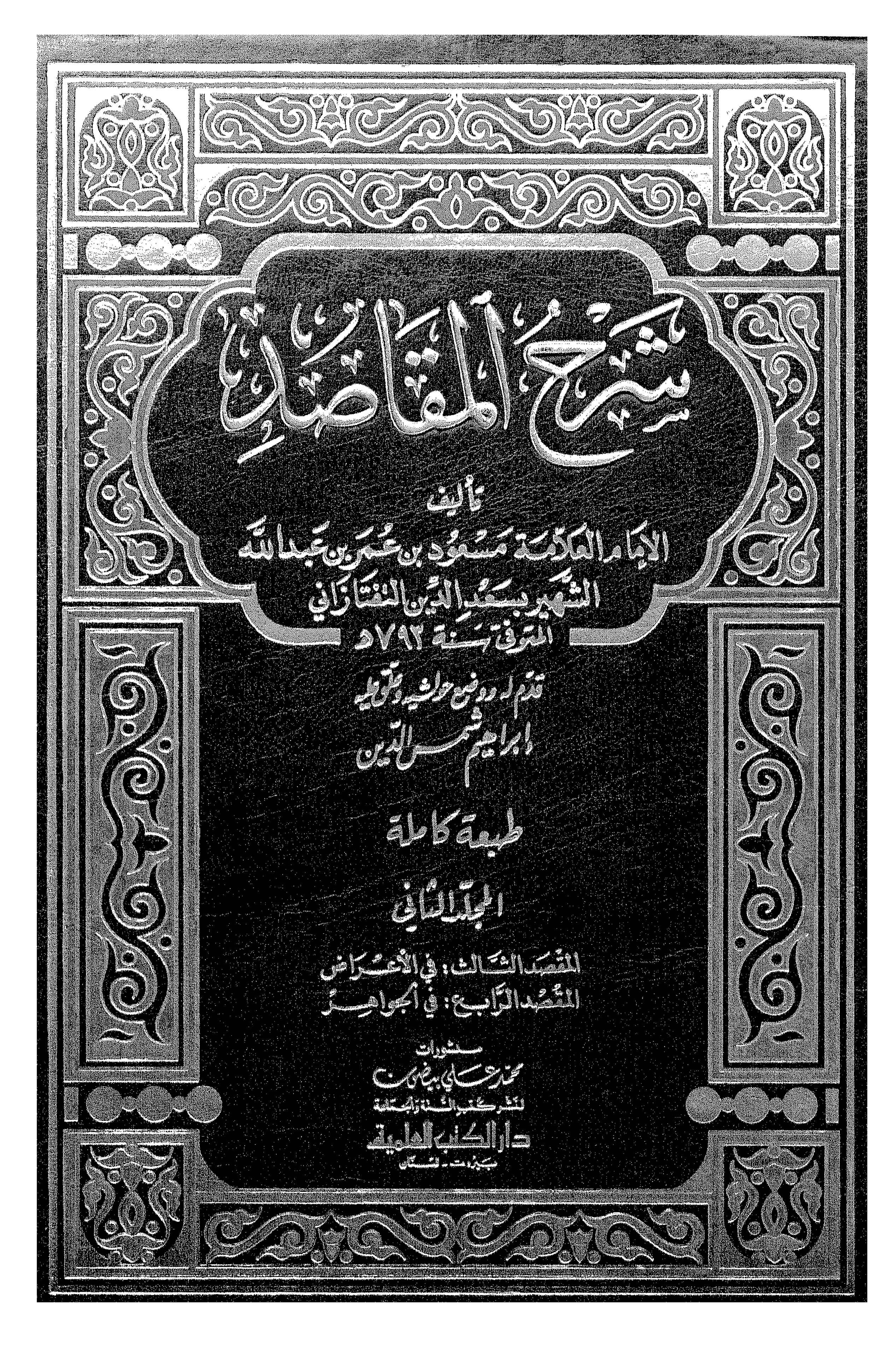

شرح المقاصد
تأليف
الإمام العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
المتوفى سنة ٧٩٢ هـ
قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه
ابراهيم شمس الدين
طبعة كاملة
المجلد الثاني
المقصد الثالث: في الأعراض
المقصد الرابع: في الجواهر
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان







شرح المقاصد

تأليف

الإمام العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
المتوفى سنة ٧٩٣ هـ

قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه
إبراهيم شمس الدين

الجزء الثاني

المحتوى:

المقصد الثالث: في الأعراض
المقصد الرابع: في الجواهر

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان





الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس: ٣٧٨٥٤٢ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٦٤٣٩٨ (٩٦١ ١)
صندوق بريد: ١١ ـ ٩٤٢٤ بيروت ـ لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ère Etage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban


ISBN 2-7451-3252-0

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثالث في الأعراض

وفيه فصول:

الأول: في المباحث الكلية.

الثاني: في الكمّ.

الثالث: في الكيف.

الرابع: في الأين.

الخامس: في الأعراض النسبية.



الفصل الأول

في المباحث الكلية وفيه مباحث

فيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: في الموجود.

المبحث الثاني: العرض لا يقوم بنفسه.

المبحث الثالث: العرض لا ينتقل من محل إلى آخر.

المبحث الرابع: لا يجوز قيام العرض بالعرض.

المبحث الخامس: الأعراض لا تبقى زمانين.



[الفصل الأول]

[في المباحث الكلية]

المبحث الأول

في الموجود

(الموجود عند مشايخنا إن لم يكن مسبوقًا بالعدم فقديم، وهو الواجب تعالى وصفاته، وإلا فحادث، وهو إما متحيز بالذات وهو الجوهر[1]، أو حال فيه وهو العرض[2]، إذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة، وإن لم يتم دليل امتناعها، والعرض إما

---

(١) الجوهر: هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضًا واحدًا، لأنه متى كان كذلك كان جوهرًا. والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه (معجم الباقلاني ص ١٢٢ ـ ١٢٣). وقال الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٩١: يقال: جوهر لذات كل شيء كالإنسان، ويقال: جوهر لكل موجود، وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل، وهو معنى قولهم: الجوهر قائم بنفسه، ويقال: جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. وقال ابن سينا في النجاة ص ١٢٦: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه، ويقال: جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو.
والخلاصة: الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض، بمعنى الوجود في موضوع، فإن كان الجوهر حالًا في جوهر آخر كان صورة، إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلًا لجوهر آخر كان هيولى، وإن كان مركبًا منهما كان جسمًا.

(٢) العرض: ضد الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته، ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض لأنه لا قيام له إلا بالجسم، وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق ولمس وغيره فهو عرض.
وقال ابن سينا: كل ذات لم يكن في موضوع فهو عرض، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض (النجاة ص ٣٢٤). وقال الإمام الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٣٤٨: العرض هو الذي ليس وجوده شرطًا لوجود الشيء، وهو ينقسم إلى لازم وإلى مفارق، وإلى ما يعم الشيء وغيره، =

مختص بالحي وهي الحياة، وما يتبعها من الإدراكات وغيرها، أو غير مختص وهي الأكوان والمحسوسات.

وعند الفلاسفة الموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى وصفاته وإلا فالممكن، وهو إن استغنى عن الموضوع أي محل يقومه فجوهر وإلا فعرض والصورة الجوهري إنما تفتقر إلى المحل دون الموضوع، ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده في نفسه، هو وجوده في محله، لا كالجسم في المكان).

قال: المقصد الثالث في الأعراض، وفيه فصول خمسة، في المباحث الكلية، وفي الكم وفي الكيف، وفي الأين، وفي باقي الأعراض النسبية، وجعل الأين فصلًا على حدة لكثرة مباحثه، وجعل المبحث الأول من الكليات لتقسيم الموجود لينساق إلى بيان أقسام الأعراض.

أما عند المتكلمين فالموجود إن لم يكن مسبوقًا بالعدم فقديم، وإن كان مسبوقًا به فحادث.

والقديم هو الواجب تعالى، وصفاته الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم، والحادث إما متحيّز بالذات وهو الجوهر بأقسامه التي ستأتي.

وإما حال في التحيّز بالذات وهو العرض، وإما ما لا يكون متحيّزًا ولا حالًا في المتحيّز فلم يعدوه من أقسام الموجود، لأنه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف أدلته، وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد، ويحتاج في الامتياز إلى فصل فيتركب، وضعفه ظاهر، لأن الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا توجب التركب.

والعرض إما أن يكون مختصًا بالحي كالحياة، وما يتبعها من العلم والقدرة، والإرادة، والكلام، والإدراكات، أعني الإحساس بالحواس الظاهرة والباطنة، وإما ألا يكون مختصًا وهي الأكوان والمحسوسات. فالأكوان أربعة:

= فيسمى عرضًا عامًا، وإلى ما يخص الشيء فيسمى خاصًا، وإلى ذاتي وغير ذاتي، ويقال عنه: إنه كلي يطلق على حقائق مختلفة، ويقال عرض لكل موجود في موضوع، ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم، ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه. ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه. ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون. وقال الخوارزمي: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته. كالبياض من السواد، والحرارة من البرودة وغير ذلك (مفاتيح العلوم ص ٨٦).

الاجتماع، والافتراق، والحركة[1]، والسكون، وزاد بعضهم الكون الأول، وهو الحصول في الحيّز عقيب العدم، والمحسوسات المدركات بالصبر، أو السمع، أو الشم، أو الذوق، أو اللمس، على ما سيجيء تفصيلها، وجعل بعضهم الأكوان من المبصرات.

وأما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلًا، فهو الواجب، وإلا فالممكن، والممكن إذا استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر، وإلا فعرض. والمراد بالموضوع محل يقوم الحال، فالصورة الجوهرية إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض، لأنها وإن افتقرت إلى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع، فإن المحل أعم من الموضوع، كما أن الحال أعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالإمكان ظاهر.

قالوا: وكذلك إذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع، فإن معناه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، وليس للواجب ماهية، ووجود زائد عليها. ومعنى وجود العرض في المحل: أن وجوده في نفسه، هو وجوده في محله بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه، مرتب عليه زائل عنه، عند الانتقال إلى مكان آخر، فتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة، بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع، ويحصل للثاني صفة من الأول، كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولًا، والموجود الأول حالًا، والثاني محلًا. والحال[2] قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة، وقد يكون بخلافة فتسمى الحال عرضًا والمحل موضوعًا.

---

(١) الحركة: قال الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٩٣: الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة، أو هي خروج من القوة إلى الفعل، لا في آن واحد. وقال ابن سينا في النجاة ص ١٦٩: وتقال الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم يسيرًا على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل.

(٢) الحال: في اصطلاح المتكلمين يطلق على ما هو صفة لموجود، لا موجودة ولا معدومة، فقيد الصفة يخرج الذوات فإنها أمور قائمة بنفسها، فهي إما موجودة أو معدومة، ولا تكون بواسطة بينهما، والمراد بالصفة ما يكون قائمًا بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الأجناس والفصول في الأحوال، والأحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند مَن يثبتها. والحال أثبته إمام الحرمين أولًا والقاضي الباقلاني من الأشاعرة، وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة (كشاف اصطلاحات الفنون ٦١١/١).

(قال: وقد اعترف ابن سينا[1] بأنه لا يمكن إثبات أنها ليست أقل أو أكثر وأن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف).

وأجناس الأعراض بحكم الاستقراء تسعة، الكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل.

وعوّلوا في ذلك على الاستقراء، واعترفوا بأنه لا يمكن إثبات كونها ليست أقل ولا أكثر.

وإن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة وإذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من أنه احتج على هذا الحصر بأن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكم، وإلا فإن لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وإن اقتضاها فالنسبة، إما للأجزاء بعضها إلى بعض وهو الوضع، أو للمجموع إلى أمر خارج، وهو إن كان عرضًا فإما كم غير قار فمتى، أو قار ينتقل بانتقاله فالملك، أو لا فالأين، وإما نسبة فالمضاف، وإما كيف فالنسبة إليه إما بأن يحصل منه غيره فإن يفعل، أو يحصل هو من غيره فإن ينفعل، وإن كان جوهرًا فهو لا يستحق النسبة إليه، أو إليه إلا لعارض فيؤول إلى النسبة إلى العرض، ويندرج فيما ذكرنا، ثم اعتراضه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة، والتعينات الغير اللازمة، وبأنه إن عوّل على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعًا، ولزمه الرجوع إلى الاستقراء من أول الأمر طرحًا لمؤونة هذه المقدمات، ثم اعتذاره بأنه، إن أراد الإرشاد إلى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس.

الأجناس[2] العالية أو المقولات العشر

(قال: وزعموا أنها أجناس عالية عاشرها الجوهر، ويبتنى على أن كلّا منها جنس،

---

(١) ابن سينا: الشيخ الرئيس تقدمت ترجمته، انظر الجزء الأول.

(٢) الجنس: في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس والإنسان نوع، وعند الفقهاء والأصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون كالإنسان فإن تحته رجلًا وامرأة، والرجل والمرأة عندهم من الأنواع، فإن النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأعراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين. والجنس إما قريب وإما بعيد، لأنه إن كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس واحدًا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان فإنه جواب عن الإنسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها، وإن كان الجواب عنها وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعددًا فهو بعيد فيكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان فإنه جواب عن الإنسان وعن بعض مشاركاتها كالنباتات=

وما تحته أجناس، وليس الموجود جنسًا للجوهر والعرض، ولا العرض للأعراض، ولا النسبة للنسبيات، وقيل: أجناس الأعراض ثلاثة:

الكم، والكيف والنسبة، وزاد بعضهم الحركة.

والجمهور على أن الأينية من الأين، وقيل: من أن ينفعل كغير الأينية).

قال: وزعموا ذهب الجمهور من الحكماء إلى أن الأجناس العالية للممكنات عشرة وهي: الأعراض التسعة، والجوهر، ويسمونها المقولات العشر. ومبنى ذلك على أن كلًا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الأقسام الأولية أجناس لا أنواع، وليس الموجود جنسًا للجوهر والعرض ولا العرض جنسًا للأعراض التسعة، ولا النسبة لأقسامها السبعة، وبيّنوا ما يحتاج إليه من ذلك إلى البيان، بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته، فيكون ذاتيًا بخلاف العرض فإن معناه ما يعرض للموضوع، وعروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تحقق حقيقته، فلا يكون ذاتيًا لما تحته من الأفراد وإن جاز أن يكون ذاتيًا لما فيها من الحصص، كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات، وكذا النسبة للنسبيات السبع[1] فإنهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الإضافة، فإنها نسبة مكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة، وبأن الموجود لو كان ذاتيًا لهما لما كان مقولًا بالتشكيك، ولما أمكن تعقل شيء من الجواهر والأعراض، مع الشك في وجوده، ولما احتاج اتصافه بالوجود إلى سبب كحيوانية الإنسان، ولونية السواد، وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد، ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلًا موجودًا البتة، لأن معناه أنه ماهية إذا وجدت لم يكن في موضوع، وهذا المعنى هو اللازم له، وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات إثبات جنسية الجوهر ونفي الجنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب، لجواز أن يكون للكل أو للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس، ولا معول سوى الاستقراء[2].

= (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٩٤ ـ ٥٩٧).

(١) النسبيات السبع: هي: الأول: الأين: وهو حصول الجسم في المكان، أي في الحيّز الذي يخصه. الثاني: متى، وهو الحصول في الزمان، الثالث: الوضع، وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض. الرابع: الملك، وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله. الخامس: الإضافة، وهي النسبة المتكررة. أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى. السادس: أن يفعل، وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن. السابع: أن ينفعل وهو التأثير كالمتسخن ما دام يتسخن (انظر شرح المواقف ٥/ ١٧ ـ ٢١).

(٢) الاستقراء: لغة التتبع من استقريت الشيء إذا تتبعته، وعند المنطقيين: قول مؤلف من قضايا=

وذهب بعضهم إلى أن أجناس الأعراض ثلاثة، الكم، والكيف، والنسبة لأنه إن قبل القسمة لذاته فكم، وإلا فإن اقتضى النسبة لذاته فنسبة، وإلا فكيف، وزاد بعضهم قسمًا رابعًا هو الحركة وقال: العرض إن لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فإنه لا يتصور ثباته بسبب أنه مقدار الحركة، وإن تصور ثباته فنسبة، أو كم، أو كيف على ما مر، ثم الجمهور على أن الحركة في الأين من مقولة الأين، وقيل من مقولة أن ينفعل، لكونها عبارة عن التغير المندرج، وإليه مال الإمام الرازي، وأما الحركة في الكم والكيف والوضع فظاهر أنها ليست من الكم، أو الكيف، أو الوضع، فيتعين كونها من أن ينفعل، إلا أنه يشكل بأن الحركة موجودة ربما يدعي كونها محسوسة، وأن ينفعل اعتبارية، ومن هٰهنا ذهب البعض إلى أن الحركة خارجة عن المقولات.

الوحدة والنقطة ليستا من الأجناس العالية:

قال: وأما مثل الوحدة والنقطة.

فقيل: عدميتان كالجهل والعمى وقيل: من الكيف، وقيل: خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما، والحصر إنما هو للأجناس العالية.

وكذا الوجود والوجوب والإمكان ونحوها.

قال: وإما مثل الوحدة والنقطة، لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى أن شيئًا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل تكون نفس إحداهما أو مندرجًا تحتها، ورد الإشكال بالوحدة والنقطة. فأجيب بوجوه:

= تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم الكلي. وقولهم الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وكذا قولهم هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي لا يخلو عن التسامح لأن الاستقراء قسم من الدليل فيكون مركبًا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم والتصفح... ثم الاستقراء قسمان: تام ويسمى قياسًا مقسّمًا، وهو أن يستدل بجميع الجزئيات ويحكم على الكل وهو قليل الاستعمال، كما يقال: كل جسم إما حيوان أو نبات أو جماد وكل واحد منها متحيّز ينتج كل جسم متحيّز وهو يفيد اليقين. واستقراء ناقص، وهو أن يستدل بأكثر الجزئيات فقط ويحكم على الكل وهو قسيم القياس، ولذا عدّوه من لواحق القياس وتوابعه، وهو يفيد الظن، كقولنا: كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والفرس والحمار والبقر وغير ذلك مما تتبعناه كذلك، فإنه يفيد الظن لجواز التخلف كما في التمساح (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٧٢).

الأول: أنهما من الأمور العدمية كالعمى والجهل، والحصر إنما هو للأمور الوجودية واعترض بأنه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مرّ.

الثاني: أنهما من معقولة الكيف لأنهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما.

واعترضوا بأنهم حصروا الكيف في أقسام أربعة هما خارجتان عنها.

الثالث: إلزام أنهما خارجتان عن المقولات العشر، ولا يقدح ذلك في الحصر لأن معناه أن الأجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة، وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسًا عاليًا، ولا مندرجًا تحت جنس عالٍ، والإشكال إنما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسًا عاليًا أو تحت جنس آخر، وبهذا يندفع ما قال الإمام الرازي لا بد في تمام الجواب من إقامة البرهان على أنهما من الطبائع النوعية دون الجنسية قال: وكذا الوجود والوجوب والإمكان، ونحوها، يعني أنها خارجة من المقولات العشر، أما الوجود فلأنه ليس بجوهر وهو ظاهر، ولا عرض لأن من شأن العرض تقومه بالموضوع دون العكس، ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود، وأما مثل الوجوب والإمكان فلأنه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة، ولا من غيره وهو ظاهر، ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لأنها ليست أجناسًا عالية، وهذا ما قاله ابن سينا وأشياعه، أن المعاني المقولة التي هي أعم من هذه المعقولات ولازمة لأكثر الماهيات كالوجود والوجوب والإمكان والمعاني التي هي مبادىء وحدود. لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والآن، فإنما هي أنواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس، فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر.

فإن قيل: الحصر إنما هو للحقائق الخارجية، وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة إلى ما ذكرتم.

قلنا: كثير من المقولات ليست أعيانًا خارجية كالإضافة، وأن يفعل وأن ينفعل.

صفات الباري ليست من المقولات

(قال: وأما صفات الباري فالفلاسفة لا يثبتونها، ونحن لا نجعل المنحصر في الجوهر والعرض هو الممكن بل الحادث).

قال: وأما صفات الباري تعالى يعني أنها لا تقدح في الحصر وإن كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر إجماعًا أما عند الفلاسفة فلأنهم لا يثبتونها، وأما عندنا فلأن المنقسم إلى الجوهر والعرض هو الحادث، والصفات قديمة، غاية الأمر أنه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته، ولا جوهر ولا عرض ولا إشكال فيه[1].

---

(١) زيادة في الفائدة والإيضاح نورد ما قاله صاحب المواقف حول تعريف العرض وأقسامه عند الفلاسفة والمتكلمين: أما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيّز، وأما عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيّز لأنه ثابت في العدم عندهم، ويرد عليهم الفناء فإنه عرض عندهم، ولا ينعكس على أصل مَن أثبت عرضًا في محل كأبي الهذيل للكلام، وأما تعريفه عند الحكماء فماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محل مقوم، ومعنى وجوده في كذا، وإن كان يطلق على معانٍ مختلفة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع. وأقسامه عند المتكلمين العرض إما أن يختص بالحي وغيرها كالعلم والقدرة، وإما أن لا يختص به وهو الأكوان المنحصرة في أنواع أربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والمحسوسات. واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الأقسام متناهية بحسب الوجود، دلّ عليه الاستقراء، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية؟ فمن منعه نظر إلى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناهٍ. ومَن جوّزه فلأنه ليس عدد أولى من عدد، كما مرّ، والحق هو التوقف لضعف المأخذين ووجهه ظاهر. وذهب الحكماء إلى أن العرض منحصر في المقولات التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرًا. ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه، وعمدتهم الاستقراء. قالوا: العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا، والأول الكم، وإنما قلنا لذاته ليخرج الكم بالعرض كالعلم بمعلومين، والمراد بالقسمة هنا أن يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل في المتصل والمنفصل، فلا يرد قول الإمام الرازي أنه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع. والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته، إما أن يقتضي النسبة لذاته أو لا، والثاني الكيف فرسمه عرض لا يقبل القسمة والنسبة لذاته فلا يرد الوحدة لأنها عدمية. والأول النسبة وأقسامه سبعة: الأين وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيّز الذي يخصه، وقد يقال لكونه في مثل الدار أو البلد مجازًا. الثاني: متى، وهو الحصول في الزمان أو طرفه كالحروف الآنية. الثالث: الوضع، وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجة، فالقيام والاستلقاء وضعان لاختلاف نسبة الأجزاء إلى الخارج. الرابع: الملك، وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، وبهذا يمتاز الملك عن المكان سواء كان طبيعيًا كالإهاب للهرة مثلًا، أو لا، وسواء كان محيطًا بالكل كالثوب أو بالبعض كالخاتم. الخامس: الإضافة، وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضًا، كالأبوّة فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوّة وإنها نسبة. فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل هيئة هي الأين، وإذا نسبناه إلى كونه ذا مكان كان مضافًا وبهذا يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف. السادس: أن يفعل، وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فهو إذن غير ما هو مبدأ للسخونة لأنه يبقى بعد التسخين. والسابع: أن ينفعل، وهو التأثير كالمتسخن ما دام يتسخن فهو إذن غير=

المبحث الثاني
العرض لا يقوم بنفسه

(قال: الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه، وتجويز أبي الهذيل[1] بإرادة عرضية لا في محل مكابرة، وبأنه لا يقوم بأكثر من محل، وما ذكر من أنه لو جاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم في مكانين، ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان الكمية، وتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعمًا منهم أن مثل

= السخونة لبقائها بعده وغير استعداده لها لثبوته قبله. قيل: الوحدة والنقطة خارجية عنها فبطل الحصر، فقالوا لا نسلم أنهما عرضان إذ لا وجود لهما في الخارج، وإن سلمنا فنحن لم نحصر الأعراض فيها، بل حصرنا المقولات وهي الأجناس العالية فلا تردان إلا إذا أثبتم أن كلاً منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته أجناس ولا يندرج فيما ذكرنا ولم يثبت شيء منها. واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسًا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أمورًا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها. ولا كونها أجناسًا عالية لجواز أن يكون ما تحتها أنواعًا حقيقية فيكون جنسًا منفردًا أو يكون اثنان منها أو أكثر داخلاً تحت جنس آخر فيكون جنسًا متوسطًا أو سافلاً، ولا الحصر لجواز مقولة أخرى. وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه ينقسم إلى كم وكيف ونسبة، وغيرها الجوهر، فالنسبة إما للأجزاء، وهو الوضع أو لا، وهذه النسبة إما إلى كم فإن كان قارًا فإن انتقل به فهو الملك وإلا فهو الأين. وإن كان غير قار فهو متى، وإما إلى النسبة فالمضاف، وإما إلى كيف ولا تعقل إلا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل أو هو من غيره وهو أن ينفعل. وإما إلى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض ولا يخرج مما ذكرنا. والاعتراض أنا لا نسلم أن النسبة إلى الحكم القار تكون بالإحاطة حتى تنحصر في الأين والملك كالمماسة والمطابقة، وأيضًا فاعتبرت في الوضع نسبة الأجزاء إلى الأجزاء وإلى الخارج. فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الأقسام، وأيضًا فبقي النسبة إلى العدد، ولا برهان على انتفائه، وأيضًا فالنسبة إلى الزمان لا يتعين أن تكون متى فإن للحركة والجسم نسبة إلى الزمان وليس لحصوله فيه. وأيضًا لا نسلم أن النسبة إلى الكيف لا تعقل إلا بأنه من غيره أو منه غيره وما الدليل عليه. وأيضًا فالنسبة إلى الجوهر معقولة كالحصول فيه وكون الحيّز حيزًا له وهو غير حصوله في الحيّز. وبالجملة فليس ضروريًا وأنتم مطالبون بالحجة عليه. ولو قيل استقرأنا الوجود فما وجدنا غير ذلك، كان هذا التقسيم ضائعًا ووجب الرجوع آثرًا ذي أثير، إلى الاستقرار وطرح مؤونة هذه المقدمات. وإن أراد ابن سينا الإرشاد إلى كيفية الاستقراء فلا بأس فإن فيه تقريبًا إلى الضبط وتبعيدًا عن الخبط (شرح المواقف ٥/ ١٢ ـ ٢٧).

(١) أبو الهذيل: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي أبو الهذيل العلاف المتكلم البصري المعتزلي ولد في البصرة سنة ١٣٥ هـ واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، كف بصره في آخر عمره، توفي ببغداد سنة ٢٢٦ هـ. له كتاب «الميلاس» (كشف الظنون ٦/ ١١، وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠).

القرب والجوار من الإضافات المماثلة قائم بالطرفين، ورد بأن هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف، كما في الأبوّة والبنوّة من الإضافات المتخالفة.

وأبو هاشم[1] زعمًا منه أن تأليف أجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها، فهو صفة ثبوتية تقوم بجزأين لا بواحد ضرورة، ولا بأكثر وإلا لما بقي عند انعدام جزء وبقاء جزأين، ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذي بين الثلاثة.

وأما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وجوه البنية وقيام زيد، فليس محل النزاع، وكأنه مراد أبي هاشم).

قال: المبحث الثاني: قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العالية، ونذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة، أو يفيد بيان الكمية كامتناع قيام العرض بأكثر من محل واحد، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بمحل آخر، إلا أنه بين كميته بأن تشخص ذلك العرض إنما هو بالمحل يعني أن محله مستقل بتشخصه، فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بأن حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان، وبأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك، لجواز أن يكون سوادًا واحدًا قائمًا بهما، واللازم باطل بالضرورة، وقد يكون منها ما لا يحتاج إلى التنبيه أيضًا، كامتناع قيام العرض بنفسه، فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل أن الله تعالى مريد بإرادة عرضية حادثة، لا في محل يكون مكابرة محضة، بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين، ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعمًا منهم أن القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين، والإخوة بالأخوين، إلى غير ذلك من الإضافات المتحدة في الجانبين، بخلاف مثل الأبوّة، والبنوّة، فإن قيام الأبوّة بالأب، والبنوّة بالابن. ورد بأنا لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر، غاية الأمر تماثلهما واتحادهما بالنوع، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص، وهذا كالإضافات المتخالفة مثل الأبوّة والبنوّة، فإن

---

(١) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو هاشم الجبائي المعتزلي البغدادي. توفي سنة ٣٢١ هـ. انظر ترجمته الوافية في الجزء الأول.

مغايرة القائم بهذا القائم بذاك في غاية الظهور، وجوزه أبو هاشم من المعتزلة زعمًا منه أن التأليف عرضي قائم بجوهرين، ويمتنع قيامه بأكثر من جوهرين حتى أنه إذا ألف بين أجزاء كثيرة كان بين كل جزأين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزأين آخرين، أما الأول فلأن عسر انفكاك أجزاء الجسم لا بد أن يكون لرابطة، وليس إلا التأليف لأنه لم يحصل عند اجتماعها، وصيرورتها جسمًا آخر غيره فلا يكون عدميًا، بل ثبوتيًا قائمًا بشيئين ضرورة، ورد بالمنع لجواز أن يكون بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار، وأما الثاني فلأنه لو قام بأكثر من جزأين كالثلاثة مثلًا لانعدم بانعدام أحد الأجزاء، ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل، الذي هو جميع الأجزاء، واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزأين الباقيين، ورد بأنا لا نسلم أن التأليف الباقي بين الجزأين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة، لم لا يجوز أن ينعدم ذلك، ويحدث هذا؟ فإن قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة، والتثليث لمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح، والحياة ببنية متجزئة إلى أعضاء، والقيام بمجموع أجزاء زيد.

قلنا: المتنازع فيه هو أن يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر إلا أن يكون العرض الواحد قائمًا بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلًا واحدًا له، كما في هذه الصورة، والظاهر أن مراد أبي هاشم أيضًا هذا المعنى، إلا أنه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند إزالة أحد الأجزاء من الاجتماع، وكأنه يدعي القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف، وزوال حدوث آخر.

المبحث الثالث

العرض لا ينتقل من محل إلى آخر(١)

(قال: اتفقوا على امتناع انتقال العرض، لأن وجوده في نفسه هو وجوده في محله، فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها حدوث للمثل في المجاور. واحتجوا بوجوه:

---

(١) العرض لا ينتقل من محل إلى آخر: على قياس انتقال الجسم من مكان إلى آخر، وهو حكم قد اتفق العقلاء على صحته.

الأول: أن الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصوّر في غير المتحيز، ورد بأن ذلك في الجوهر، وأما في العرض فالحصول في محل بعد الحصول في آخر.

الثاني: أن تشخصه ليس لماهيته، وإلا انحصر في شخص، ولا لما يحصل فيه، وإلا لدار ولا المنفصل عنه، لأن نسبته إلى الكل على السواء، ولا لهويته، لأنها لا تتقدم الشخص بل لمحله، فلا تبقى بدونه. ورد بمنع استواء النسبة سيما في المختار.

الثالث: أن محله المحتاج إليه إما المعين فلا يفارقه، أو المبهم فلا يوجد، ورد بأنه المعين بتعين ما كحيز الجسم.

الرابع: أنه حال الانتقال إما لا في محل فحال، أو في المنتقل عنه أو إليه فاستقرار، أو في ثالث فيعود الكلام.

ورد بالنقض بانتقال الجسم، والحل بأنه في بعض من الأول وبعض من الثاني)[1].

قال: المبحث الثالث، اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل إلى آخر لما سبق من أن معنى قيام العرض بالمحل هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله، فيكون زواله عن ذلك المحل زوالًا لوجوده في نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة أو المسك من الرائحة، أو نحو ذلك ليس بطريق الانتقال إليه،

(١) قال في المواقف: العرض لا ينتقل من محل إلى محل. فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيّز، وفيه نظر فإن ذلك هو انتقال الجوهر، وأما انتقال العرض فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر. وأما عند الحكماء فلا تشخصه ليس لذاته وإلا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه وإلا دار، ولا لمنفصل لأن نسبته إلى الكل سواء. فهو لمحله، فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء الهوية. وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة لا يلزم انحصار النوع في الشخص. وربما يقال: العرض يحتاج إلى المحل، فإما أن يحتاج العرض المعين إلى محل معين فلا يفارقه، أو غير معين ولا وجود له فيلزم أن لا يوجد العرض، وفيه نظر، إذ قد يحتاج العرض المعين إلى محل بلا شرط التعين، وإنه أعم من المعين فيوجد لا بشرط عدم التعين، إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته، وأيضًا فهو وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيّز فإن قيل هذا إنكار للحس فإن رائحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره، والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها. فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني شخص آخر يحدثه الفاعل المختار أو يفيض من العقل الفعال لاستعداد يحصل له من المجاورة (شرح المواقف ٥/٢٨ ـ ٣٣).

بل الحدوث فيه بإحداث الفاعل المختار عندنا، وبحصول الاستعداد للمحل، ثم الإفاضة عليه من المبدأ عندهم، وأقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه:

الأول: وهو للمتكلمين. إن كل عرض غير متحيّز بالذات ضرورة أنه من خواص الجوهر، ولا شيء من غير المتحيّز بالذات بمنتقل ضرورة أن الانتقال عبارة عن الحركة الأينية، أي الحصول في حيّز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث، لا بمعنى الثبات فيه، لأنه لا سيكون، ورد بأن كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيّز بعد الحصول في آخر إنما هو انتقال الجوهر، وأما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر، ولا نسلم أنه من خواص المتحيّز.

الثاني: وهو للحكماء. إن تشخص العرض لا يجوز أن يكون لماهيته وإلا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة، ولا لما هو حال في العرض، وإلا لزم الدور لأن الحال في الشيء محتاج إليه متأخر عنه في الوجود، فلو كان علة لتشخصه لكان متقدمًا عليه، ولا لأمر منفصل عنه لأن نسبته إلى الكل على السواء فإفادته هذا التشخص دون ذلك ترجح بلا مرجح، ولا لهويته على ما أورده صاحب المواقف سندًا لمنع الحصر، لأن الهوية تطلق على التشخص، وعلى الوجود الخارجي، وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة، وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فيتعين أن يكون تشخص العرض لمحله.

فإن قيل: يجوز أن يكون لأمر حال في محله، قلنا ينقل الكلام إلى علة تشخص ذلك الأمر، ويرجع آخر الأمر إلى لمحل دفعًا للدور والتسلسل وإذا كان تشخصه لمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بأنا لا نسلم أن نسبة المنفصل إلى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة إلى هذا التعين، سيما إذا كان مختارًا وهو ظاهر.

الثالث: أن العرض يحتاج إلى ضرورة، فمحله المحتاج إليه إما أن يكون غير معين، وهو ليس بموجود، ضرورة أن كل موجود معين فيلزم أن يكون غير الموجود محلًا للموجود، وهو محال، وإما أن يكون معينًا فيمتنع مفارقته عنه، وهو المطلوب، ورد بأنه المعين بتعين ما، سواء كان هذا أو ذاك، كالجسم يحتاج إلى حيّز ما، كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه، وهذا هو المعنى بقولهم إن المحتاج إليه محل معين لا بعينه، ولا يرد عليه، أن ما يكون لا بعينه كان مبهمًا غير موجود والمرجح لقولهم إنه محل

لغير معين بمعنى أنه لا يشترط التعين[١] وهو أعم من الذي يشترط اللاتعين[٢] فلا يلزم عدمه.

الرابع: أنه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال، إما أن يكون في المحل المنتقل عنه، أو المنتقل إليه، وهو باطل لأن هذا استقرار وثبات قبل الانتقال أو بعده لا انتقال، أو في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل، فينقل الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل، ويعود المحذور، ورد أولًا بالنقض بانتقال الجسم من حيّز إلى حيّز، فإنه حالة الانتقال إما أن يكون في الحيّز المنتقل عنه، أو في المنتقل إليه، أو غيرهما، والكل باطل لما ذكرتم. فما هو جوابكم؟ فهو جوابنا.

وثانيًا: بأنا نختار أنه في حيّز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل إليه، وهكذا حالة الانتقال إلى هذا المحل، وإلى ما بينهما إلى ما لا يتناهى، أو ينتهي إلى جزء لا يتجزأ. غاية الأمر أنه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد.

---

(١) التعين: هو التشخص، وهو يطلق بالاشتراك على معنيين: الأول: كون الشيء بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهني، ويلحق الصورة الذهنية من حيث إنها صورة ذهنية. لأن الحمل والانطباق وما يقابلهما من شأن الصور دون الأعيان، والاختلاف بالكلية والجزئية إنما هو لاختلاف الإدراك دون المُدْرَك، فالشي إذا أدرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيًا، وإذا أدرك بالعقل وحصل فيه كان كليًا. والمعنى الثاني: كون الشيء ممتازًا عما عداه، وحاصله الامتياز عن الغير، وهو يحصل بالوجود الخارجي أي بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود. وقال المعلم الثاني (الفارابي): هوية الشيء تعيّنه ووحدته وخصوصيته ووجوده المتفرد له كلها واحدة، يعني أن الحيثية التي بها يصير موجودًا هي بعينها حيثية بها يصير مشخصًا وواحدًا، فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة، وما به التشخص وما به الوجود وما به الوحدة أمر واحد. فظهر أن التشخص بكلا المعنيين أمر اعتباري وما به التشخص على المعنى الأول هو نحو الوجود الذهني الذي هو أمر اعتباري، وعلى المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه. لكن مذهب جمهور العلماء أن التعيّن أمر وجودي هو موجود في الخارج. وقال شارح المواقف: النزاع لفظي فإن الحكماء يدّعون أن التعين أمر موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج، ويمتاز عنها في الذهن فقط. والمتكلمون يدعون أنه ليس موجودًا. زائدًا على الماهية في الخارج منضمًا إليها فيه. قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم: تشخّص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروض به من حيث إنه معروض به، وبه يمتاز عما عداه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٠٠٨ ـ ١٠١٠).

(٢) اللاتعين: نقيض التعين، فإذا دلّ التعين على تحديد الشيء أو تعريفه كان اللاتعين نقيض التحديد، وإذا دلّ على معرفة أسباب الشيء كان اللاتعين مرادفًا للجهل بها، وكل مسألة تتضمن عدة حلول، أو لا تكفي معطياتها حل دقيق لها فهي مسألة لا متعينية. واللاتعين أيضًا صفة عقل يتحير في اتخاذ القرار الموافق لمقتضى الحال، وهو بهذا المعنى مرادف للتردد ومناقض للعزم.

المبحث الرابع
لا يجوز قيام العرض بالعرض

(قال: لا يجوز قيام العرض بالعرض لأن معناه التبعية في التحيز. فلا يعقل فيما لا يتحيز بالذات، ولأنه لا بد بالآخرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض أولى من قيام الكل به. واعترض بأن معنى القيام الاختصاص الناعت، فقد يكون في غير المتحيز، وقد يكون العرض نعتًا لغرض آخر، لا لجوهره كسرعة الحركة، وملاسة السطح، واستقامة الخط، فلذا جوّزه الفلاسفة، وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح.

ومنهم مَن تمادى حتى جعلوا وحدة الأعراض ووجودها من ذلك.

والمتكلمون على أن بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر، وبعضها جواهر، وأما عرضية الوجود فخطأ فاحش)[1].

قال: المبحث الرابع.

جمهور المتكلمين على أنه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكًا بوجهين:

---

(١) قال في المواقف: لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافًا للفلاسفة. لنا في عدم الجواز وجوه: الأول: إن قيام الصفة بالموصوف معناه تحيّز الصفة تبعًا لتحيّز الموصوف وهذا لا يتصور إلا في المتحيز بالذات لأن المتحيّز بتبعية غيره لا يكون متبوعًا لثالث إذ ليس كونه متبوعًا لذلك الثالث أولى من كونه تابعًا له. والعرض ليس بمتحيّز فلا يقوم به غيره. الوجه الثاني: العرض المقوم به إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل وإلا فجميع تلك الأعراض لا في محل وقد عرفت بطلانه، وإن انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به، وهما ضعيفان، أما الأول فلأنا لا نسلم أن القيام هو التحيّز تبعًا. بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصًا يصير به ذلك الشيء نعتًا للآخر والآخر منعوتًا به فيسمى الأول حالًا والثاني محلًا له كاختصاص بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز. ويحققه أمران: الأول: أن التحيّز صفة للجوهر قائم به وليس تبعًا لتحيّزه وإلا كان الشيء مشروطًا بنفسه أو تسلسل. الأمر الثاني: أوصاف الباري تعالى قائمة به. وأما الوجه الثاني فلأنه لا ينفي أن يقوم عرض بعرض وذلك بآخر مترتبة إلى أن ينتهي إلى الجوهر، وهو محل النزاع. احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة فإنها توصف بهما دون الجسم، والجواب أنه لا يصح لا على مذهبنا فإنهما ليسا عرضين بل هما للسكنات المتخللة وقلتها وكثرتها. ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات أنواعًا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة إلا الحركة المخصوصة. وأما السرعة والبطء فمن الأمور النسبية. ولذلك اختلف حال الحركة فيهما فإنها، أي الحركة، تكون سريعة بالنسبة إلى حركة، وبطيئة بالنسبة إلى حركة أخرى. وأما الخشونة والملاسة فإن سلم أنهما كيفيتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح (شرح المواقف ٥/ ٣٣ ـ ٣٨).

الأول: أن معنى قيام العرض بالمحل أنه تابع له في التحيّز فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيّزًا بالذات ليصح كون الشيء تبعًا له في التحيز، والمتحيّز[1] بالذات ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر.

الثاني: أنه لو قام عرض بعرض فلا بد في الآخرة من جوهر ينتهي إليه سلسلة الأعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه، وحينئذٍ فقيام بعض الأعراض بالبعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر، بل هذا أولى، لأن القائم بنفسه أحق بأن يكون محلًا مقومًا للحال، ولأن الكل في حيّز ذلك الجوهر تبعًا له، وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بأنا لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيّز، بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتًا له وهو منعوتًا به، كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان، والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيّز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلًا عن أن يختص بالمتحيّز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه، إلا أنه لا يوجب قيام الكل به لجواز أن يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الأعراض بأن يكون عرضًا نعتًا لعرض، لا للجوهر الذي إليه الانتهاء كالسرعة للحركة، والملاسة للسطح والاستقامة للخط، فإن المنعوت حقيقة بهذه الأعراض هي تلك لا الجسم، فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا أن النقطة عرض قائم بالخط، والخط بالسطح، بمعنى أن ذا النقطة هو الخط، وذا الخط هو السطح، لا الجسم، ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل، حتى زعم أن كلًا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله.

فوحده العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض.

وأجاب المتكلمون بأن مثل النقطة والخط عدمي، ولو سلم فمن الجواهر لا الأعراض على ما سيجيء، ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديًا إنما يقوم بالجسم، وبأن السرعة والبطء ليس عرضًا زائدًا على الحركة قائمًا بها، بل الحركة أمر

(١) المتحيّز: هو الحاصل في الحيّز، وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسيّة، فعند المتكلمين لا جوهر إلا المتحيّز بالذات أي القابل للإشارة بالذات، وأما العرض فمتحيّز بالتبع، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيّزًا بالذات وقد لا يكون متحيّزًا أصلًا كالجواهر المجردة. قال صاحب المحاكمات: المتحيّز ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيّزًا بالاستقلال كالصورة والجسم، وإما أن يكون متحيّزًا بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض، أو على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى فإنه متحيّز بشرط حلول الصورة فيها (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٣٦).

ممتد يتخلله سكنات أقل، أو أكثر باعتبارها تسمى سريعة أو بطيئة، ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات أنواع مختلفة، والسرعة، والبطء عائد إلى الذاتيات دون العرضيات أو هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الإضافة إلى حركة أخرى بقطع المسافة المعينة في زمان أقل، أو أكثر، ولهذا يختلف باختلاف الإضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة إلى الأسرع، وبالجملة فليس هناك عرضي هو الحركة، وآخر هو السرعة أو البطء، وأما الوحدة والوجود فقد سبق أن الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي، وأن الوجود في الخارج نفس الماهية، أو هو من الاعتبارات العقلية، أو واسطة بين الموجود والمعدوم، وفي الجملة فجعله من قبيل الأعراض خطأ فاحش، لا ينبغي أن يقول به المحصل فإن من شأن العرض أن يفتقر في التقوم إلى المحل ويستغني عنه المحل.

المبحث الخامس

الأعراض لا تبقى زمانين

(قال: ذهب كثير من المتكلمين إلى امتناع بقاء العرض، فالظاهريون لأن استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولأنه لو بقي فإما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته وإما ببقاء آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل وضعفهما ظاهر، والمحققون لوجهين:

الأول: أنه لو كان باقيًا يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال ورد بمنع المقدمتين.

الثاني: لو بقي لامتنع زواله إذ لو أمكن فإما بنفسه فيمتنع وجوده، أو بزوال شرط فيتسلسل أو بطريان ضد فيدور لأن اتصاف المحل بأحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على أن زوال الباقي بالطارىء ليس أولى، بل بالعكس لأن الدفع أهون من الرفع أو بفاعل فيقتضي أثرًا والنفي المحض لا يصلح، ورد أولًا بالنقض بالجسم، وقد يدفع بأنه يزول بأن يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء أو لا يخلق عرضًا هو شرط البقاء، والعرض لا يصلح محلًا للعرض.

وثانيًا: بالقلب إذ لو لم يبق ففناؤه إما بنفسه أو بغيره.

وثالثًا: بالحل إذ يجوز أن تقتضي ذاته العدم في بعض الأحوال. وأن يكون مشروطًا بأعراض تتجدد على التبادل إلى أن ينتهي إلى ما لا بدل له، فيزول عنده، وأن يكون

طريان الضد وانتفاء الآخر معًا كما في دخول كل من أجزاء الحلقة في حيّز الآخر، وخروج الآخر عنه، وهذا لا ينافي التقدم في العقل باعتبار العلية، وأن يكون العدم الحادث أثرًا للفاعل، ولو سلم فليكن بمعنى أنه لا يفعله لا بمعنى أنه يفعل عدمه)[1].

(١) قال في المواقف: ذهب الأشعري ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى زمانين بل هو على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله، وتخصيص كل بوقته للقادر المختار، ووافقهم النظام والكعبي. وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض، قالوا: وما لا يبقى يختص إمكانه بوقته لا قبل ولا بعد. احتج الأصحاب على عدم بقاء الأعراض بوجوه: الأول: أنها لو بقيت لكانت باقية، والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض. قلنا: لا نسلم أن البقاء عرض. الثاني: يجوز خلق مثله في الحالة الثانية إجماعًا، فلو بقي العرض اجتمع المثلات: قلنا: يخلقه الله تعالى فيه بأن يعدم الأول، ويلزمكم في الجوهر. الوجه الثالث: وهو العمدة: الأعراض لو بقيت امتنع زوالها واللازم باطل بالإجماع وشهادة الحس بيان الملازمة أنه لو زال فإما بنفسه وإما بغيره. والغير إما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته وهو طرو الضد، أو لا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدوم بالاختيار، وإما عدمي وهو زوال الشرط. والأقسام باطلة. أما زواله بنفسه فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء، وأما زواله بطرو ضده فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه، فإن المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد آخر. فلو كان انتفاؤه معللًا بطريانه لزم الدور. أو نقول: لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارىء بإزالة الباقي أولى من العكس، بل الدفع أهون من الرفع، وأما زواله بمعدم مختار فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر، والعدم نفي محض لا يصلح أثرًا. أو نقول: ما أثره عدم فلا أثر له إذ لا فرق بين قولنا: أثره لا، وقولنا: لا أثر له، فليس فاعلًا، وأما زواله بزوال شرط فلأن ذلك الشرط إن كان عرضًا تسلسل وإن كان جوهرًا، والجوهر مشروط بالعرض، لزم الدور. والاعتراض عليه أنه يزول بنفسه. قولك: لا يوجد ممنوع لجواز أن يوجب العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة. ثم هذا وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا. وأيضًا قد يزول بضد قولك: حدوثه مشروط بزواله. قلنا: إن أوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا. وإلا لم يمتنع التعاكس، كما أن دخول كل جزء من الحلقة في حيّز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس وبالجملة فهما معًا في الزمان، إذ العلية تقدم في العقل قد يكون طريانه علة مع كونهما معًا في الزمان كالعلة والمعلول وأيضًا فقد يزول لأن الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لأنه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل. وأيضًا لا نسلم أن العدم لا يصلح أثرًا، نعم ذلك في العدم المستمر، وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل، وما الدليل على امتناعه، وأيضًا فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر فيدور. قلنا: ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون أعراضًا لا تبقى على التبادل إلى أن ينتهي إلى ما لا بدل عنه وعنده يزول. واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الأجسام، فقال: والأجسام أيضًا غير باقية بل تتجدد حالًا فحالًا. ومنه يعلم أنه يرد الأجسام نقضًا عليه وقد يجاب عنه بأنه قد يزول لعرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة أو لا يخلقه الله فيه عندنا، والجواب: إن جوزتم ذلك العرض إلا أن تعود إلى أن العرض لا يقوم به عرض، والكرامية احتجوا به على أن العالم لا يعدم، إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الأجسام ضروري. ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق. الأول: المشاهدة، =

قال: المبحث الخامس: ذهب كثير من المتكلمين إلى أن شيئًا من الأعراض لا يبقى زمانين، بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة، وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى.

وبقاء الجوهر مشروط بالعرض، فمن هٰهنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر، مع أن علة الاحتياج هي الحدوث لا الإمكان. احتج أهل الظاهر منهم بوجهين:

أن العرض اسم لما يمتنع بقاؤه، بدلالة مأخذ الاشتقاق[1].

يقال: عرض لفلان أمر أي معنى لا قرار له وهذا أمر عارض، وهذه الحالة ليست بأصيلة، بل عارضة، ولهذا يسمى السحاب عارضًا، وليس اسمًا لما لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقوم به، إذ ليس في معناه اللغوي ما ينبىء عن هذا المعنى. الثاني، أنه لو بقي فإما ببقاء محله فيلزم أن يدوم بدوامه لأن الدوام هو البقاء، وأن يتصف بسائر صفاته من التحيّز والتقوّم بالذات، وغير ذلك لكونها من توابع البقاء. وإما ببقاء آخر فيلزم أن يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة أنه لا تعلق لبقائه ببقائه، وكلا الوجهين في غاية الضعف، لأن العروض في اللغة إنما ينبىء عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء في زمانين وأكثر، ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية، ولأن بقاءه ببقاء آخر لا يستلزم إمكان بقائه مع فناء المحل لجواز أن يكون بقاؤه مشروطًا ببقاء المحل كوجوده بوجوده.

واحتج أهل التحقيق بوجهين:

= قلنا: لا دلالة لها، كالماء الدافق من الأنبوب يرى مستمرًا وهو أمثال تتوارد. الثاني: أن يقال: إذا جوزتم توارد الأمثال في الأعراض فليجز في الأجسام، قلنا: تمثيل بلا جامع وليس حكمنا ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها بل بالضرورة وبأنه لولاه لم يتصور الموت والحياة. الثالث: العرض يجوز إعادته وهو وجوده في الوقت الثاني، وإذا جاز مع تخلل العدم فبدونه أولى. قلنا: الشيخ منع إعادة العرض وإن سلم فقياس بلا جامع، ودعوى الأولوية دعوى بلا دليل. بل ذلك عندنا جائز وهذا ممتنع (شرح المواقف ٥/ ٣٨ ـ ٥٢).

(١) الاشتقاق: عند أهل العربية هو أن تجد بين اللفظين تناسبًا في أصل المعنى والتركيب، فترد أحدهما إلى الآخر فالمردود مشتق والمردود إليه مشتق منه، وهو أيضًا أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالًا على معنى يناسب معناه، فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه. مثلًا الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعاني. والاشتقاق ثلاثة أقسام: الاشتقاق الصغير: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف. والاشتقاق الكبير: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب، والاشتقاق الأكبر: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٠٦ ـ ٢١٠).

الأول: أنه لو كان باقيًا لكان بقاؤه عرضًا قائمًا به ضرورة كونه وصفًا له، واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض، ورد بمنع الملازمة فإن البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني، والثالث، وليس عرضًا قائمًا بالباقي، ومنع انتفاء اللازم، إذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض.

الثاني: لو بقي لامتنع زواله، واللازم ظاهر البطلان.

وجه اللزوم: أنه لو أمكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثًا مفتقرًا إلى سبب فسببه إما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة أن ما يكون عدمه مقتضي ذاته لم يوجد أصلًا.

وأما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة أنه يكون لزوال شرط له، وهلم جرًا، وإما طريان ضد وهو باطل لوجهين:

أحدهما: لزوم الدور فإن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر، وهو موقوف عليه، فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورًا. **وثانيهما**: أن التضاد والتنافي إنما هو من الجانبين فدفع الطارىء للباقي ليس أولى من دفع الباقي إياه، بل الدفع أهون من الرفع، لأن فيما يرفع قوة استقرار، وسابقه ثبات لا تكون فيما يدفع، وإما فاعل مختار أو موجب مع شرط حادث فيلزم أن يكون له أثر ليصح أنه مؤثر إذ حيث لا أثر لا تأثير، والعدم نفي محض، لا يصلح أثرًا، ورد بالنقض والقلب والحل.

أما النقض فتقريره أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون الأجسام باقية وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذكر، ودفعه بالمناقشة في بقائها كما نسب إلى النظام، أو في جواز زوالها كما نسب إلى الكرامية، وبعض الفلاسفة يندفع بأن الأول ضروري، والثاني مبين في بابه.

نعم يدفع عند المعتزلة بأن زوال الجسم يكون بأن يخلق الله تعالى فيه عرضًا منافيًا للبقاء هو الفناء، وعندنا بأن ذات الجوهر وإن كان شرطًا للعرض، إلا أن بقاءه مشروط بالعرض، فيجوز أن ينعدم بأن ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بأن لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لأنه لا يصلح محلًا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء، أو الذي هو شرط البقاء.

فإن قيل: قيام العرض بالعرض ليس بأبعد من قيام العرض بالمعدوم.

قلنا: مبني على أصلهم في ثبوت المعدوم، فإن كان جوهرًا يصلح محلًا للعرض، وإن كان عرضًا فلا، كما في حال الموجود، وأما القلب فلأن العرض لو لم يبق ففناؤه،

أي عدمه عقيب الوجود، إما بنفسه أو غيره من زوال شرط، أو طريان ضد، أو وجود مؤثر، والكل باطل بعين ما ذكروا وأما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان إبطال أجزاء المنفصلة، وذلك من وجوه:

الأول: لا نسلم أنه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود، وإنما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقًا، وأما إذا اقتضاه في بعض الأحوال كحال ما بعد البقاء فلا، وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود، غاية الأمر أن ترجح بعض الأوقات للزوال يفتقر إلى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة.

والثاني: لا نسلم أنه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور أو التسلسل لجواز أن يكون وجود العرض مشروطًا بوجود أعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بأن يصير لاحقًا بدلًا عن سابق في الشرطية إلى أن ينتهي تلاحقهما إلى عرض لا يوجد الفاعل له بدلًا، فحينئذٍ يزول العرض المشروط بهذا الشرط بزوال شرط.

والثالث: لا نسلم أنه لو زال بطريان الضد الدور المحال أو الترجح بلا مرجح.

أما الأول: فلأنه إن أريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به أن تحققه يحتاج إلى تحقق الزوال، والزوال مقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورانًا لملزوم ممنوع، وإن أريد أنه لا يفارقه ويمتنع أن يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة، وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة في حيّز الآخر وخروج الآخر عنه، فإنه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة. نعم يكون للطريان سبق علته، وهو لا ينافي المعية الزمانية على أنه يجوز أن يكون العلة طريان الضد على المجاور، ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معًا بحسب الذات، لا تقدم أحدهما على الآخر أصلًا.

وأما الثاني: فلجواز أن يكون الطارىء أقوى بحسب السبب فيرفع الباقي، ولا يندفع به، وإن تساويا في التضاد.

الرابع: لا نسلم أن العدم لا يصلح أثرًا للفاعل، كيف وهو حادث يفتقر إلى محدث، والفاعل مقدم يلزم أن يكون أثره العدم، ولو سلم فنختار أنه ليس بفاعل، بمعنى أنه لا يفعل العرض أي يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه.

قال: والحق أن بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم لا سيما الأعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة إذ الأمثال المتواردة قد تشاهد أمرًا مستمرًا كالماء المصبوب من الأنبوب.

والحق يريد أن امتناع وبقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهبًا للأشاعرة، وعليه يبتنى كثير من مطالبهم إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات، وكثير من الملكات[1] بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة، فإن كان هذا ضروريًا فكذا ذاك، وإن كان ذاك باطلًا فكذا هذا، وليس التعويل في بقاء الأعراض على مجرد المشاهدة، أو على قياسها على الأجسام حتى يرد الاعتراض بأن الأمثال المتجددة على الاستمرار قد يشاهد أمرًا مستمرًا باقيًا كالماء المصبوب من الأنبوب، وبأن القياس على الجسم تمثيل بلا جامع، ولا على أنه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الإعادة مع تخلل العدم فبدونه أولى لأنه ممنوع بمقدمتيه أعني الملازمة، ووضع الملزوم، كما أن التعويل في بقاء الأجسام ليس على المشاهدة، أو الاستدلال بأنه لولاه لبطل الموت والحياة بناء على أن الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان، والموت عن زوالها لجواز أن تكون الحياة تجدد الأمثال على الاستمرار والموت انقطاعه.

---

(١) الملكة: تطلق على كيفية راسخة في المحل، أي متعسّر الزوال أو متعذرة، ويقابلها الحالة، وتطلق على مقابل العدم أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٤٢).

الفصل الثاني

في الكم وفيه مباحث

فيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في الأحكام الكلية.

المبحث الثاني: في الزمان.

المبحث الثالث: في المكان.



الفصل الثاني
في الكمّ

المبحث الأول
في الأحكام الكلية

(قال: المبحث الأول في أحكامه الكلية منها، أي من خواصه قبول القسمة لذاته، وهما بأن يفرض فيه شيء غير شيء وبه عرفه الجمهور، أو فعلًا بأن ينفك، ومنها قبول المساواة واللامساواة، وهي فرع الأولى، وعند الإمام بالعكس، ومنها الاشتمال على العاد، وزعم الإمام أنه الصالح للتعريف إذ المساواة اتفاق في الكم فيدور قبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس، وكأنه أخذ القبول منافيًا للحصول، ولذا قال إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم، وأما حمله على أنه أحد القسمة الانفكاكية فغلط بتصريحه بامتناعها في المقدار.

والمنفصل من الكم ما لا يكون لأجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير، إذ قبول الانقسام للقبول عرضي)[1].

---

(١) قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٣٠٧ - ٣٠٩: اعلم أن الكم عَرَض، وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته، فالمساواة والتفاوت والتجزؤ من لواحق الكم، فإن لحق غيره فبواسطته لا من حيث ذلك الغير. وهو ينقسم إلى الكم المتصل، والمنفصل. أما المتصل فهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عند طرفاه، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل. والمتصل ينقسم إلى ذي وضع، وإلى ما ليس ذي وضع. وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال وثبات وتساوق في الوجود بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منهما، أنه أين هو من الآخر؟ فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط، كالخط، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم، وهو السطح، ومنه ما يقبل في جميعها على قوائم وهو الجسم. والمكان أيضًا ذو وضع، لأنه السطح الباطن من الحاوي فإنه يحيط بالمحوي فهو مكانه. وفريق يقولون: مكان الماء من الآنية الفضاء الذي يقدر خلاءً صرفًا، لو فارقه الماء، ولم يخلفه غيره. وهذا أيضًا - عند القائل - من جملة الكم=

للأحكام الكلية، وللزمان، وللمكان، فمن الأحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث:

الأولى: قبول القسمة لذاته حتى أن غيره من الأجسام والأعراض إنما تقبل القسمة بواسطته، والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بأن يفرض فيه شيء من غير شيء، وعلى الفعلية بأن ينفصل وينقطع بالفعل، أو يحدث له هويتان بعد أن كانت هوية واحدة. والجمهور عرفوا الكم[1] بقبول القسمة فقالوا: هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجيء.

الثانية: قبول المساواة أو اللامساواة بمعنى أنه إذا نسب إلى كم آخر فإما أن يكون مساويًا له، أو أزيد، أو أنقص، وهذه الخاصة. فرع الأولى لأنه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية لزم عند نسبته إلى كم آخر أن يكون عدد أجزائهما على التساوي، أو على التفاوت.

وقال الإمام: إن قبول الانقسام إنما يلزم الكم بسبب الخاصة الأولى، لأنه لما كانت الأجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب أن يكون فيها ما يقبل المساواة، أو اللامساواة لذاته. وهو المقدار، ولا يتصور اللامساواة إلا بأن يشتمل أحدهما على مثل الآخر مع زيادة، فلزم أن يقبل القسمة، أي فرض شيء غير شيء.

الثالثة: اشتماله على أمر يعده أي يعينه بالإسقاط عنه مرارًا إما بالفعل كما في الكم المنفصل، فإن الأربعة تعد بالواحد أربع مرات، وإما بالقوة كما في المتصل، فإن السنة

= المتصل، فإنه مقدار يقبل الانقسام والمساواة والتفاوت. وأما الزمان فهو مقدار الحركة، إلا أنه ليس له وضع، إذ لا وجود لأجزائه معًا، وإن كان له اتصال، إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف (الآن). وأما الكم المنفصل: فهو الذي لا يوجد لأجزائه، لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالعدد، والقول، فإن العشرة مثلاً لا اتصال لبعض أجزائها بالبعض، فلو جعلت خمسة من جانب، وخمسة من جانب، لم يكن بينهما حد مشترك يجري مجرى النقطة من الخط، والآن من الزمان. والأقاويل أيضًا، من جملة ما يتعلق بالكمية فإن كل ما يمكن أن يقدر ببعض أجزائه فهو ذو أقدار، إذ العشرة يقدرها الواحد بعشر مرات، والاثنان بخمسة، وما من عدد إلا ويقدر ببعض أجزائه، وكذلك الزمان، فإن الساعة تقدر الليل والنهار، والليل والنهار يقدر بهما الشهر، وبالشهر السنة. وهذه الأمور تجري مجرى الأذرع من الأطوال، فكذلك الأقاويل تقدر ببعض أجزائها، كما يقدر في العرض، إذ به تعرف الموازنة، والمساواة، والوحدة، والتفاوت. فهذه أقسام الكمية (انظر أيضًا شرح المواقف ٥/٥٦ ـ ٦٤، وكشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٣٨١ ـ ١٣٨٢).

(١) انظر الحاشية السابقة.

تعد بالشهور، والشهور بالأيام، واليوم بالساعات، وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالأصابع، والأصبع بالشعيرات، والشعيرة بالشعرات. وذكر الإمام أن هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الأولى، لأن المساواة لا تعرف إلا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دور، إلا أن يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس، لكن مع المحل لا مفردًا فإنه لا ينال إلا بالعقل فقصد تعريف. ذلك المعقول بهذا المحسوس، ولا بالثانية لأن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل، فلا يشمله التعريف فلا ينعكس.

وأرى أنه بنى ذلك على أن قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله من غير حصول بالفعل، ولا شك أن الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل، وأما إذا أريد بالقبول أعم من ذلك أعني إمكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الإمام إن قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم، وأما ما وقع في المواقف من أنه كأنه أخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر، لأن الإمام قد صرّح في هذا الموضع بأن القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار إذ عندها لا يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران.

نعم المقدار يهيىء المادة لقبول الانقسام، لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار، ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام، كالحركة تهيىء الجسم للسكون الطبيعي، ولا تبقى معه.

(قال: والمتصل بخلافه فإن كان غير قار فزمان وإلا فمقدار خط إن قبل القسمة في جهة فقط وسطح أن قبلهما في جهتين فقط وجسم تعليمي إن قبلها في الجهات).

قال: والمتصل من أحكام الكم انقسامه إلى المتصل والمنفصل، ثم المتصل إلى أقسامه، فالكم إما أن يكون لأجزائه المفروضة حد مشترك، أو لا.

الثاني: المنفصل وهو العدد لا غير، لأن حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك، وغيره إنما يتصف بذلك لكونه معروضًا للعدد لكون أجزائه معروضًا للوحدة. كالقول الذي يوهم أنه كم منفصل على ما يستحق في بحث الحروف، والأول المتصل، وهو إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود، أو لا، الثاني الزمان، والأول المقدار وهو إن قبل القسمة في وجهة واحدة فقط فخط، وإن قبلها في جهتين فقط فسطح، وإن قبلها في جهات فجسم تعليمي، فالخط امتداد واحد لا يحتمل إلا تجزئة في جهة، والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة، وأمكن أن يعارضها

تجزئة أخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم، ولا يمكن غير ذلك، والجسم يحتمل التجزئة في ثلاث جهات، وحقيقته كمية ممتدة في الجهات المتناهية بالسطح الواحد المحيط، أو بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك، أو غير لازم، بل متغير كما في الشمعة مثلًا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيّز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوًا بين السطوح. أو جوانب السطوح الواحد المحيط تحتًا باعتبار كونه نازلًا من فوق عمقًا، وباعتبار كونه صاعدًا من تحت سمكًا. والثلاثة كم متصل.

لأن الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة، وللسطح على خط مشترك، وللجسم على سطح مشترك، وكذا الزمان إذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي، وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فإنها إذا انقسمت إلى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك، وإن عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة، وإن أخذ واحد خارج الخمسة صارت ستة.

(قال: ويختص بإمكان أن يوجد بشرط لا شيء، وإن اشتركت في إمكان الأخذ لا بشرط شيء).

قال: ويختص يعني أن الجسم التعليمي يمكن أن يتخيل بشرط أن لا يكون معه غيره حتى أن أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج أيضًا، وأما السطح، والخط فلا يمكن أخذهما كذلك، وإلا لأمكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح، وحينئذٍ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض، وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق، كما له حد من جهة الطول، فيكون المتخيل جسمًا لا سطحًا، أو خطًا، هذا خلف، ويشترك الثلاثة في إمكان أخذها لا بشرط شيء، كما إذا تخيلنا مجموع الأبعاد الثلاثة، من غير التفات إلى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسمًا تعليميًا وينتهي بالسطح، فإذا تخيلناه من غير التفات إلى غيره كان سطحًا تعليميًا، وينتهي بالخط، فإذا تخيلناه من غير التفات إلى شيء من السطوح وغيرها كان خطًا تعليميًا.

انقسام الكم إلى الذاتي والعرضي

(قال: والكم منه ذاتي، ولا يقبل التضاد، ولا الاشتداد ومنه عرضي، وهو المحل للذاتي أو الحال فيه، أو في محله، أو المتعلق به، كما في اتصاف القوى بالتناهي، واللاتناهي، باعتبار آثارها).

قال: ومن الكم قد يقال الكم لما يقبل القسمة فيقسم إلى الذاتي والعرضي لأن قبول القسمة إن كان لذاته فذاتي كالعدد، والزمان، والمقدار، وإلا فعرضي بأن يكون محلًا للذاتي كالمعدود، والحركة، والجسم، أو حالًا فيه كالشكل، أو في محله كبياض الجسم، أو متعلقًا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار، ولا تناهيها. والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف، إذ لا يعقل عدد أو مقدار أشد في العددية أو المقدارية، وإنما يقبل الزيادة، والنقصان، والكثرة، والقلة، والفرق بينهما أن تعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون إلا بالقياس إلى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة، والفرق بينهما وبين الاشتداد أن العدد إذا كثر والخط إذا زاد أمكن أن يشار فيه إلى مثل ما كان مع الزيادة، بأن يقال: هذا هو الأصل، وهذا هو الزائد، بخلاف ما إذا اشتد السواد، وأيضًا الكم بالذات لا يقبل التضاد، أما العدد فلأن بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف، ولا اتحاد الموضوع، وأما المقدار فلأنه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف، ولا اتحاد الموضوع، ولأن كلًا منهما قابل للآخر أو مقبول له.

(قال: ولا تنافي بين الذاتي والعرضي، فإن الزمان غير قار بالذات، ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة، ولا بين كل قسمين من العرضي فإن الحركة يعرضها التجزي والتفاوت لقيامها بالمتجزي، والتفاوت قلة وكثرة، لانطباقها على المسافة وسرعة وبطء، لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار، وقبضات الذراع)[1].

قال: ولا تنافي، يعني أن الشيء الواحد قد يكون كمًا بالذات وكمًا بالعرض كالزمان، فإنه بالذات كم متصل غير قار، وبالعرض كم منفصل قار، لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، التي هي مقدار، وأيضًا قد يكون الشيء الواحد كمًا

(١) قال في المواقف: الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه، وإما بالعرض وهو أقسام: الأول: محل الكم، كالجسم. الثاني: الحال في الكم، كالضوء القائم بالسطح. الثالث: الحال في محل الكم، كالسواد فإنه مع الكم محلهما الجسم. الرابع: متعلق الكم، كما يقال: هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها. فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كمًا بالذات فلأحد هذه الوجوه. واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة، كما في الحركة فإنها منطبقة على المسافة فيعرضها التفاوت بالكثرة والقلة، ومنطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء. وتقوم الحركة بالجسم المتحرك فتتجزأ بتجزئه. والكم المنفصل قد يعرض للمتصل، كما إذا قسمنا الأزمان بالساعات. وقد يكون الشيء كمًا متصلًا بالذات وبالعرض كالزمان فإنه كم متصل بالذات، لما مر من أن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن، ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة. (شرح المواقف ٥/ ٦٩ ـ ٧٠).

بالعرض على وجهين، أو أكثر من وجوه العرضية كالحركة، فإنها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل للكم أعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزيء، فإن الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل، ومن جهة كونها منطبقة. على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة، فإن الحركة إلى نصف المسافة أقل من الحركة إلى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة. على الزمان الذي هو كم متصل غير قادر، ولهذا يتفاوت بالسرعة والبطء، فإن قطع المسافة المعينة في زمان أسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار، أو القار كما يقال. هذا اليوم عشر ساعات، وهذا الذراع ست قبضات.

(قال: المقدار قد يوجد مع إضافة ويسمى الطول والعرض والعمق)[١].

قال: والمقدار قد يؤخذ يعني أنه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مرّ، فتكون كميات محضة، وقد يراد بالطول البعد المفروض أولًا أو أطول الامتدادات، أو البعد المأخوذ من رأس الإنسان إلى قدميه، أو الحيوان إلى ذنبه، أو من مركز الكرة إلى محيطها، وبالعرض البعد المعروض ثانيًا، أو أقصر البعدين، أو البعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله، وبالعمق البعد المفروض ثالثًا والمتحيّز: المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه، وحينئذٍ لا تكون كميات محضة بل مأخوذة مع إضافات، ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل، وذاك ليس بطويل، وذلك السطح عريض، وذاك ليس بعريض.

المقادير جواهر مجتمعة عند المتكلمين

(قال: وأنكر المتكلمون وجود العدد لما مرّ، وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة، على أنحاء مختلفة، أو أمورًا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات، ورد الأول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهي المفتقر إلى البرهان، والخط في الكرة على الحركة أو القطع.

والثاني: بكونها ذوات أوضاع وأجيب بأن المتبدل أوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والإشارة إليها أنفسها)[٢].

(١) انظر شرح المواقف ٥/ ٦٥ ـ ٦٩. (الأبعاد الثلاثة للجسم).

(٢) انظر شرح المواقف ٥/ ٧٠ ـ ٧٦ (المقصد الخامس: المتكلمون أنكروا العدد)، وانظر أيضًا ص ٧٦ ـ ٨٠ (المقصد السادس: المتكلمون أنكروا المقدار).

قال: وأنكر المتكلمون: قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الإطلاق، أما العدد فلما مرّ في باب الوحدة والكثرة، وكأنه مبني على نفي الوجود الذهني، وإلا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية، بل من الاعتبارات الذهنية[١]، وأما الزمان فلما سيأتي، وأما المقادير فبناء على أن الجسم متألف من أجزاء لا يتجزأ مجتمعه على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع، والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط، وباعتباره يتصف بالطول، وعلى سمتين هو السطح، وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء، أو كثرتها، ولو سلم أن المقادير ليست جواهر فهي أمور عدمية إذ السطح نهاية وانقطاع الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط، ولا يثبت للجسم التعليمي، ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي، واحتج الحكماء على كون المقادير أعراضًا لا جواهر هي أجزاء الجسم، إما إجمالًا فبأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه، كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورًا له سطح واحد لا خط فيه، وتارة مكعبًا لها سطوح، وفيها خطوط، والمكعب يجعل تارة مستطيلًا يزداد طوله وينقص عرضه، وتارة بالعكس، وإما تفصيلًا فبأن ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة أن غير المتناهي لا يحيط به سطح، وثبوت التناهي يفتقر إلى برهان يدل عليه، كما سيجيء في بيان تناهي الأبعاد.

فلو كان السطح من أجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الكرة للخيط يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة، لتحدث نقطتان لا يتحركان هما قطباها، وبينهما خط هو المحور على محيطهما منطقة هي أعظم الدوائر، وتتوقف على قطعهما لتحدث سطحًا مستديرًا هو دائرة محيط بها خط مستدير، وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه، ولا جزءًا منه، واحتجوا على كون المقادير وجودية بأنها ذوات أوضاع يشار إليها إشارة حسية بأنها هنا، ولا إشارة إلى العدم. غاية ما في الباب أن عروض السطح للجسم التعليمي، وعروض الخط للسطح، وعروض النقطة للخط إنما يكون باعتبار التناهي، وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما، بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه، وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الأمور لجواز أن يكون الوجودي مشروطًا بالعدمي ومتصفًا به، وأجيب بأن الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة[٢] بعضها مع بعض فقد

---

(١) الاعتبارات الذهنية: أي ليس لها وجود في الخارج.

(٢) الجواهر المفردة: الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لأن الشكل هيئة أحاطها حد أو حدود، والحد، أي النهاية، لا يعقل إلا بالنسبة إلى ذي النهاية فيكون هناك لا محالة جزآن. ثم قال القاضي: ولا يشبه الجوهر الفرد شيئًا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل، فما لا شكل=

تجتمع، وقد تفترق، ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة، فإن أريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع، وإن أريد أعراض قائمة بالجسم، غير أجزائه وهيئات ترتبها فممنوع، ولا دلالة لما ذكرتم عليه، وإنما يتم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وما ذكر من توقف السطح والخط على أمر خارج عن الجسم، وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين، فراجع إلى ما ذكرناه، إذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بأن يترتب على الطول من غير عرض، أو على الطول والعرض من غير عمق، والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص، وما ذكر من كونها ذوات أوضاع، فعندنا الإشارة إنما هي إلى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبًا مخصوصًا، والنهايات إعدام وانقطاعات بمعنى أنه ليست بعد تلك الجواهر جوهر آخر.

المبحث الثاني
في الزمان(١)

(قال: أنكره المتكلمون لوجوده:

الأول: أنه لو وجد لتقدم بعض أجزائه بالضرورة وليس إلا بالزمان فيتسلسل.

= له كيف يشاكل غيره. وأما غير القاضي فلهم فيه اختلاف، فقيل: يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ولو كان مشابهًا للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسمًا. وقيل: يشبه المربع إذ يتركب الجسم بلا انفراج. إذ الشكل الكروي وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى بها الانفراج، وقيل: يشبه المثلث لأنه أبسط الأشكال (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٦٠٢ ـ ٦٠٥).

(١) الزمان: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٤: الزمان هو مقدار الحركة، موسوم من جهة التقدم والتأخر. وعرّفه الكندي بقوله: الزمان مدة تعدّها الحركة غير ثابتة الأجزاء (رسالة في حدود الأشياء ص ١٦٧). وتعريف الخوارزمي مقارب لهذا التعريف، حيث يقول في «مفاتيح العلوم» ص ٨٣: الزمان مدة تعدّها الحركة مثل حركة الأخلاق وغيرها من المتحركات. أما الزمان عند المتكلمين فهو عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام (انظر التعريفات للجرجاني ص ١١٤). والزمان بشكل عام: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثين أولاهما سابقة، وثانيهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية، وجمع الزمان: أزمنة. والزمان في أساطير اليونانيين هو الآلة الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها. والفرق بين الزمان والدهر، والسرمد، أن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد. وقال الرازي في المباحث الشرقية: إن للزمان كالحركة معنيين، أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم، وهو مضايف للحركة، وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج.

ورد: بأنه بالذات فإن تقدم الأمس على اليوم لا يفتقر إلى عارض.

الثاني: الزمان إما ماضٍ أو مستقبل ولا وجود لهما، أو حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود، وحينئذٍ يلزم تناهي الآنات المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا بخلاف الحركة، فإن الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ إلى المنتهى، ولا يصح في الزمان للقطع بأن زمان الطوفان لا يوجد الآن، ورد بأنا لا نسلم أنه لا وجود لهما مطلقًا، بل في الحال وعلى التبادل فإن قيل: فلا الماضي في الماضي ولا لمستقبل في المستقبل لأنه يعود التقسيم السابق.

أجيب: بأن الموجود في أحد الأزمنة أخص من مطلق الموجود، وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم، فإن قيل: إذا انحصر العام في عدة أمور كل منها معدوم كان معدومًا بالضرورة، ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات الماضية من الأزل وإلا فإما في الماضي أو المستقبل أو الحال والكل محال.

أجيب: بمنع الانحصار، فإن من الموجودات ما لا يكون في شيء من الأزمنة كالزمان، وإنما ذلك فيما يكون زمانيًا كالحركة.

نعم يتم انحصار الزمان في الثلاثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في نفسهما لا يستلزم وجودهما في زمان)[1].

قال: المبحث الثاني في الزمان.

احتج المتكلمون على نفيه بوجوه:

الأول: لو وجد لكان بعض أجزائه متقدمًا على البعض، للقطع بأنه ليس أمرًا قار الذات مجتمع الأجزاء، بحيث يكون الحادث الآن حادثًا يوم الطوفان، بل لو وجد لم يكن إلا أمرًا متقضيًا متصرمًا يحدث جزء منه بعد جزء، بعدية زمانية امتناع المتأخر مع المتقدم هٰهنا، وإمكانه في سائر أقسام التقدم، فيكون للزمان زمان، وينقل الكلام إليه فيتسلسل وأجيب بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض نظرًا إلى ذاته من غير أن يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة، ككون، الأمس قبل اليوم نظرًا إلى مجرد مفهوميهما من غير احتياج إلى عارض، وإن سمي مثله تقدمًا زمانيًا فلا إشكال، وإن اشترطا كون

(١) انظر شرح المواقف ٥/ ٨٠ ـ ١٠٣ (المقصد السابع: إنكار المتكلمين للزمن) وص ١٠٣ ـ ١١٥ (المقصد الثامن: حقيقة الزمان).

كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لأقسام التقدم في الخمسة، بل التقدم فيما بين أجزاء الزمان قسم سادس يناسب أن يسمى القدم بالذات.

الثاني: أن الزمان إما ماضي، أو مستقبل، أو حاضر، ولا وجود للأولين وهو ظاهر، وكذا الثالث، لأنه لو وجد فإما أن يكون منقسمًا وهو محال ضرورة امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود، أو غير منقسم وينقل الكلام إلى الجزء الثاني الذي يصير حاضرًا، وهلم جرًا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية، وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم، أو منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل إلزامًا واستدلالًا بأدلة الثقات.

قال: لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها، إذ لا وجود للماضي فيها، والمستقبل، ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزأ مع أن وجودها معلوم بالضرورة قال: هذا الكلام نقض لا يتم إلزامًا لأن المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزأ، ولا استدلالًا لأن الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من أول المسافة إلى آخرها، وهو ليس بمتجزىء إلى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فإنه كم ينقسم لذاته، وليس بحاصل من المبدأ إلى المنتهى للقطع بأن الحادث يوم الطوفان ليس حادثًا الآن، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة، وأجيب عن أصل الاستدلال بأنا نسلم أنه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان، كيف ولا معنى للماضي إلا ما فات بعد الكون، ولا للمستقبل إلا ما هو بصدد الكون، بل غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال، فإن قيل الماضي لا وجود له في الحال، ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لأنه إما أن يكون منقسمًا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان، أو غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وكذا الكلام في المستقبل.

أجيب: بأن الموجود في أحد الأزمنة أخص من مطلق الوجود وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم.

فإن قيل: الموجود عام تنحصر أقسامه فيما يكون موجودًا في الماضي أو في المستقبل، أو في الحال، والعام إذا انحصر في أقسام معدودة كل قسم منها معدوم ضرورة أنه لا يوجد إلا في ضمن الخاص؟

أجيب: بمنع انحصار الموجود في الأقسام الثلاثة لجواز أن يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان، فيوجد ولا يصدق أنه موجود في شيء من الأزمنة،

كالزمان، بخلاف الحركة فإنها لا تكون إلا في زمان فلهذا قال ابن سينا: إن عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لأنها ليست أمورًا موجودة، متصفة، باللانهاية إذ لو كانت موجودة فوجودها إما في الماضي، وإما في الحال، وإما في المستقبل، والكل محال.

نعم: يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال، بل في الأولين لأن الحال ليس قسمًا برأسه، بل حدًا مشتركًا بين الماضي والمستقبل ويجوز أن يكون كل منهما موجودًا في الجملة، وإن لم يوجد في شيء من الأزمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل.

فإن قيل: الموجود في الجملة إما منقسم فيجتمع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء.

قلنا: منقسم، ولا اجتماع لأن معناه المقارنة أو المعية[1]، أي عدم مسبوقية البعض بالبعض، أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم، وإن لم ينقسم بالفعل. وقد يجعل هذا جوابًا عن أصل الاستدلال.

(قال: الوجه الثالث: لو وجد لامتنع عدمه بعد وجوده لاقتضاء الزمان فيكون واجبًا مع تركيبه وتقضيه.

ورد: بأنه يكفي لبعدية العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان، ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود إنما يقتضي الدوام لا الوجوب).

قال: **الثالث**: الوجه الثالث أنه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لأن هذه البعدية لا تكون إلا زمانية لأن المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم أن يكون للزمان زمان لأن هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين أجزاء الزمان للقطع بأنه ليس بذاتي وإذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لأنه متركب يقبل الانقسام ومنقضي يحدث، وتنقض أجزاؤه شيئًا فشيئًا والواجب ليس كذلك.

---

(١) المعية: هي الوجود معًا، وهي قسمان: زمانية، ومنطقية. أما المعية الزمانية: فهي الحدوث في زمان واحد، وهي مطلقة أو نسبية، أما المطلقة فهي وجود الأشياء في زمان واحد، أي في زمان متجانس الأجزاء. أما المعية المنطقية: فهي التصديقات الموجبة أو السالبة المندرجة في فعل ذهني واحد، كما في الضرب المنطقي أو الآراء المتعلقة بمنظومة فكرية واحدة. وفي قول أرسطو: يمتنع أن يكون الموضوع كذا ولا كذا في آن واحد، من جهة واحدة، إشارة إلى هذه المعية.

وأجيب بأن كون العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان بل يجوز أن يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى أعني الطرف الذي به انقطع الزمان، ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي[1] المنافي للتركيب والتقضي لجواز لا يقتضي الوجود نظرًا إلى ذاته، غايته أن يكون دائمًا بتجدد الأجزاء على سبيل الاستمرار، ولا استحالة فيه.

أدلة الفلاسفة على وجود الزمان

(قال: وأثبتته الفلاسفة بوجهين:

الأول: أنا إذا فرضنا في مسافة حركتين متوافقتين في الانقطاع فإن توافقتا في السرعة والابتداء أيضًا قطعتا معًا، وإن تأخر ابتداء الثانية أو كانت أبطأ قطعت أقل، فبين طرفي الأول إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وأقل منهما ببطء معين، وبين طرفي الثانية إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة فهناك أمر مقداري لا يرجع إلى السرعة أو امتداد المسافة أو المتحرك هو المعنى بالزمان، فإن قيل: الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور.

قلنا: ممنوع فإن المنكرين قاطعون بهذه المعاني.

الثاني: تقدم الأب على الابن ضروري، وليس وجود الأب وهو ظاهر ولا مع عدم الابن لأنه قد يكون لاحقًا ولا تقدم، فلا بد من الانتهاء إلى ما يلحقه التقدمية والتأخرية بذاته بحيث إنه لا يصير قبله بعد، ولا بعد قبل، وهو المراد بالزمان.

وأجيب بأن هذه الإمكانات والقبلية اعتبارات عقلية يتصف بها الإعدام، فإن ما بين اليوم وأول السنة أو الشهر متفاوت وعدم الحادث متقدم).

قال: وأثبت تمسك الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه:

الأول: أنا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة أخرى في تلك المسافة مثل الأولى في السرعة، فإن توافقتا مع ذلك في الأخذ والترك بأن ابتدتا معًا ووقفتا معًا فبالضرورة يقطعان المسافة، معًا، وإن توافقتا في الترك دون الأخذ بأن كان

---

(١) الوجوب الذاتي: الواجب وجوده ينقسم إلى ما هو واجب لذاته، وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته، أما الواجب لذاته فهو الذي فَرْضُ عدمه محال لذاته، لا بفرض شيء آخر صار به محالًا فَرْضُ عدمه، فالعالم واجب الوجود، مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده، ولكن صار الوجوب له من المشيئة لا من ذاته، والوجوب لله تعالى من ذاته، لا من غيره (معيار العلم في المنطق ص ٣٣٤).

ابتداء الثانية متأخرًا عن ابتداء الأولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعته الأولى وكذا إذ توافقتا في الأخذ والترك، وكانت الثانية أبطأ فإنها تقطع أقل، فبين أخذ السريعة الأولى وتركها إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وإمكان قطع مسافة أقل منها ببطء معين، وبين أخذ السريعة الثانية وتركها إمكان أقل من الإمكان بتلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة أن قبول التفاوت ينتهي إلى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالإمكان، وسميناه بالزمان، فيكون موجودًا وليس هو نفس السرعة، ولا امتداد المسافة، ولا امتداد المتحرك، لأنه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار، وكالحركتين في المقدار، وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الإمكان لاختلافهما بالسرعة والبطء، أو على العكس بأن تقطع السريعة في ساعة فرسخًا، والبطيئة نصف فرسخ، وحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة أو حركة الجسمين المتساويين في المقدار بقطع المسافة أحدهما في ساعة، والأخرى في نصف ساعة.

فإن قيل: قد بينتم إثبات وجود الزمان على مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بأن هذه الحركة مع تلك أو متأخرة عنها، أي بالزمان، وأسرع منها أي تقطع المسافة في زمان أقل، أو تقطع في زمان مساوٍ لزمانها مسافة أطول فيكون دورًا.

قلنا: لا نسلم توقف صحة هذه الأحكام على كون الزمان موجودًا في الخارج فإن المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء أو بعده، وكون بعض الحركات أسرع من البعض، وأجاب الإمام بأن المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارًا للحركة لا إثبات أصل وجوده فإنه بديهي.

الوجه الثاني: أن كون الأب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الأب وحده لأنها إضافية بخلافه، ولأنه قد يوجد مع الابن بخلافها، ولا مع عدم الابن أو هو وحده لأنه قد يكون عدمًا لاحقًا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد، فتعين أن يكون قبلية الأب وبعدية الابن لأمر آخر ولا بد من أن ينتهي إلى ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعًا للتسلسل وهو المراد بالزمان، فإنه الذي يكون جزءًا منه قبل، وجزءًا منه بعد، بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل، وسائر الأشياء تكون قبلًا لمطابقته الجزء القبل وبعد المطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الأب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الأب بعد الابن.

وأجيب عن الوجهين بأن ما ذكرتم من الإمكانات القابلة للتفاوت في القبلية المتصف بها وجود الأب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل أنه تتصف بها الإعدام فإن من اليوم إلى رأس الشهر، أقل من اليوم إلى رأس السنة وإن عدم الحادث قبل وجوده، فزعمت الفلاسفة أن المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لأنه ضروري تعترف به العامة ومن لا سبيل لهم إلى الاكتساب، ولهذا يقسمونه إلى السنين والشهور والأيام والساعات، ويجري إنكاره مجرى إنكار الأوليات[١] وإنما الخفاء في حقيقته.

اختلاف المتكلمين والفلاسفة في حقيقة الزمان

(قال: فزعموا أن المقصود التنبيه وإلا فوجود امتداد يتصف بالمضي، والاستقبال ضروري يعترف به العامة، وتقسيمه إلى السنين والشهور والأيام والساعات، وإنما الخفاء في حقيقته، فزعم البعض أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قعد عمرو في جواب متى قام زيد...؟ وبالعكس، ولا يخفى أن ليس في هذا إفادة تصور، وذهب أرسطو وأتباعه إلى أنه مقدار حركة الفلك الأعظم لأنه لتفاوته كم ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزأ متصل، ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة ولامتناع فنائه ضرورة أن بعدية العدم لا تكون إلا بالزمان مقدرًا لحركة مستديرة.

---

(١) الأوليات: تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية وتسمّى بالبديهيات أيضًا، وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصوّر الطرفين، أي من حيث إنهما طرفان فيشتمل تصور النسبة أيضًا، والمراد بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم أعم من أن يكون بالبداهة، أو بطريق الكسب والنظر. والحاصل أن الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شيء آخر أصلًا بشرط سلامة الغريزة، فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية، وبشرط عدم تدنّس الفطرة بما يضاده، فلا يرد المدنس بالاعتقادات الباطلة المنكرة للبديهيات، وبعض العوام والجهال، فمن الأوليات ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه، كقولنا: الكل أعظم من الجزء، ومنها ما هو خفي لخفاء في تصورات أطرافه إما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية. والفرق بين الأوليات والمشهورات أن الإنسان لو قُدّر أنه خلي ونفسه من غير مشاهدة أحد وممارسة عمل، ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا في الأوليات، وكذا الفرق بينها وبين المتواترات. وقد تطلق الأوليات على الضروريات أيضًا باعتبار أن الضروريات أوائل العلوم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٩٠). وقال ابن سينا: الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها، ومثال ذلك: أن الكل أعظم من الجزء، وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر (انظر النجاة ص ١٠).

إذا المستقيمة يجب انقطاعها لما سيأتي، ولتقدر جميع الحركات به مقدار لأسرعها الذي هو الحركة اليومية إذ الأكبر يقدر بالأصغر، والأكثر بالأقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس، ورد ذلك بأنه مع الابتناء على الأصول الفاسدة، إنما يتم إن لو كان قبوله التفاوت لذاته).

قال: فزعمت الأشاعرة[1] القوم، وإن ادعى بعضهم ظهور آنية الزمان، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته.

فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم مقدر به متجدد غير معلوم كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو، فقال: متى قام زيد؟ يقال في جوابه: حين قعد عمرو.

ولو علم وقت قيام زيد فقال: متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهور عند المخاطب كما تقول العامة للعامة اجلس يومًا، والقارىء اجلس قدر ما تقرأ الفاتحة، والكاتب قدر ما تكتب صحيفة، والتركي قدر ما ينضج مرجل لحم، ولا يخفى إذ ليس في هذا التفسير إفادة تصور ماهية الزمان، وأما الفلاسفة فذهب أرسطو[2] وأشياعه إلى أنه مقدار حركة الفلك الأعظم، واحتجوا على ذلك بأنه مقداري أي كم متصل، أما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فإن زمان دورة من الفلك مساوٍ لزمان دورة أخرى منه، وأقل من زمان دورتين، وأكثر من زمان نصف دورة، وأما الاتصال فإنه لو كان منفصلًا لانتهى إلى ما لا ينقسم أصلًا كوحدات العدد لأن هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية، ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، ثم إنه مقدار لأمر غير قار الذات وهو الحركة وإلا لكان هو أيضًا قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادث يوم الطوفان وهو محال، ولا يجوز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة لأنها لازمة الانقطاع لما سيجيء من تناهي الأبعاد، ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية، والزمان لا ينقطع لما مرّ فتعين أن يكون

---

(١) الأشاعرة: نسبة إلى أبي الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحٰق بن سالم الإمام، البصري المولد البغدادي المنشأ والدار، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من أئمة المتكلمين المجتهدين، وُلد في البصرة سنة ٢٦٠ هـ، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، توفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ (كشف الظنون ٥/ ٦٧٦ - ٦٧٨).

(٢) تقدمت ترجمته: انظر الجزء الأول.

مقدار الحركة مستديرة ويلزم أن يكون أسرع الحركات ليكون مقدارها أقصر فتصلح التقدير جميع الحركات به، فإن الأقل يقدر به الأكثر من غير عكس لتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة وأسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة إلى الفلك الأعظم فيكون الزمان مقدارًا لها.

فإن قيل: هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته. فكيف يطلب بالحجة؟

قلنا: الشيء إذ لم يتصور بحقيقة بل بوجه ما لم يمتنع إثبات أجزائها بالبرهان كجوهرية النفس، وتركب الجسم من الهيولى والصورة، وههنا لم يتصور من الزمان إلا أنه شيء باعتباره تتصف الأشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم، بل من ذاتيات حقيقته.

واعترض على هذا الدليل بأنه مبني على أصول فاسدة، مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، ومثل امتناع إيصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين، ومثل امتناع فناء الزمان، ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضيًا لزمان آخر، وبعد ثبوت هذه الأصول بالدليل أو التزام الخصم إياها بأن يجعل هذا احتجاجًا على باقي الفلاسفة فلا نسلم أن القابل للتفاوت، أو يلزم أن يكون كما مقتضيًا لموضوع، وإنما يلزم لو كان ذلك بحب الذات وهو ممنوع، ودعوى الضرورة غير مسموعة.

نقض أدلة الفلاسفة

(قال: ثم عورض بوجوه:

الأول: أن غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات يتصف بالكون في الأمس واليوم والغد، والحركة، من غير فرق، وبهذا يظهر أنه ليس مقدارًا للوجود لأن المتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس.

الثاني: أن الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت فمقداره لا يكون متغيرًا وبمعنى الممتد من المبدأ إلى المنتهى وهمي فمقداره لا يكون موجدًا.

الثالث: أن ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة بخلاف ما نسميه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر أنه ليس نفس الفلك ولا حركته.

وأجيب عن الأول بأن غير المتغير إنما ينسب إذا نسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه فنسبة المتغير إلى المغير هو الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر وإلى الثابت هو السرمد. وعن الثاني بأنه كما لا يجب بل يمتنع في وجود غير القار اجتماع

جزأين منه فكذا في وجود مقداره، وعن الثالث بأن مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف).

قال: ثم عورض، أي الدليل المذكور بوجوه:

أحدها: أن الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع انتساب الأمور الثابتة إليه، أما الملازمة فلأنه حينئذٍ يكون متغيرًا غير قار لأن مقدار المتغير أولى بأن يكون متغيرًا، والمتغير لا ينطبق على الثابت لأن معنى الانطباق أن يكون جزءًا من هذا مطابقًا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم فلأنا كما نقطع بأن الحركة موجودة أمس واليوم وغدًا، كذلك نقطع بأن السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب، وجميع المجردات موجودة أمس واليوم غدًا، وإن جاز إنكار هذا جاز إنكار ذاك، وبهذا الوجه أبطلوا قول أبي البركات إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في زمان مستمر، وما لا يكون في الزمان ويكون باقيًا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود، وذلك لأن المقدار في نفسه إن كان متغيرًا استحال انطباقه على الثابت وإن كان ثابتًا استحال انطباقه على المتغير، وثانيها: أن الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطًا بين المبدأ والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الأمر الممتد في المسافة من المبدأ إلى المنتهى، وهو وهم محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر أجزائه، والحركة التي جعل الزمان مقدارًا لها إن أخذت بالمعنى الأول لزم كون الزمان قارًا غير سيال وهو محال، وإن أخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودًا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم، وثالثها: لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجودها بدونها تصور محال، واللازم باطل لأنا قاطعون بوجود أمر سيال به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وإن لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدومًا فيها فوجد، أو ساكنًا فتحرك، أو يعدم فيها الفلك أو حركته، لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها، وإن أمكن إنكار هذا الأمر بدون الحركة أمكن إنكاره معها من غير فرق، وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيًا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه، ولهذا لم يذهب أحد من العقلاء إلى بداهة أزلية الأفلاك وأبديتها، وبهذا يظهر أن ليس الزمان نفس الفلك الأعظم[1]، أو حركته على

---

(١) قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٣: الفلك عندهم جسم بسيط كروي غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه. وعرّفه الجرجاني بقوله: الفلك جسم كروي يحيط به سطحان ظاهري وباطني، وهما متوازيان مركزهما واحد (التعريفات ص ١٦٩). وعرّفه الكندي بقوله: عنصر وذو صورة، فليس بأزلي (رسالة في حدود الأشياء ورسومها=

ما هو رأي البعض، وقد يجاب: أما عن الأول فبأن النسبة إلى الزمان بالحصول فيه لا يكون إلا للمتغير حقيقة بأن يكون فيه تقدم وتأخر وماضٍ ومستقبل، وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك أو تقديرًا كالسكون، فإن معنى كونه في ساعة أنه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة، وذكر ابن سينا أن معنى قولنا الجسم في الزمان أنه في الحركة والحركة في الزمان، وأما غير المتغير أعني ما يكون قار الذات فإنما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه، إذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان، وجزء يطابق المتأخر منه، وهذا كما أن نسبة استمرار غير المتغير وثباته إلى استمرار غير المتغير كالسماء إلى الأرض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه، ولا خفاء في الفرق بين الحصول الحركة مع الزمان، وحصول السماء مع الزمان، وحصول السماء مع الأرض، وأنها معاني محصلة متمايزة ولا استنكار في أن نعبر عن كل منها بعبارة نرى أنها مناسبة لها على كل ما قالوا: إن نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد، ويعمها الدوام المطلق، والذي في الماضي أزل، والذي في المستقبل هو الأبد[1].

= ص ١٦٩). ونلاحظ أن الغزالي يحكي تعريف الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، أما تعريف الجرجاني فلا يتطرق إلى هذه المسألة، أما تعريف الكندي فهو يعبر عن فكرة أساسية عنده وهي قوله بحدوث العالم كله وتناهيه في الزمان والمكان. والأفلاك على نوعين: كليّة وجزئية، فالكلية هي التي ليست أجزاءً لأفلاك أخر، والجزئية ما كانت أجزاءً لأفلاك أخر كالحوامل، والفلك الكلي مفرد إن لم يكن له جزء هو فلك آخر كالفلك الأعظم، ومركب إن كان له جزء هو فلك آخر كأفلاك السيارات (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٢٨٧ ـ ١٢٩١). والفلك الأعظم: ويسمى فلك الأفلاك لأنه أكبر الأفلاك، ويقال له: الفلك الأطلس لأنهم لم يعرفوا له كوكبًا، وحركة هذا الفلك من المشرق إلى المغرب على قطبين ثابتين، يقال لأحدهما القطب الشمالي، وللآخر القطب الجنوبي، وتتم دورته في أربع وعشرين ساعة وبحركته تتحرك الأفلاك كلها مع كواكبها، وحركته أسرع من كل شيء شاهده الإنسان، والحكماء سموا هذا الفلك محددًا لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك خلاء وملاء. وقال أبو عبد الله بن عمر الرازي بعد ما أظهر فساد القول بالمحدد: مَن أراد أن يكتال مملكة الباري تعالى بمكيال العقل فقد ضلّ ضلالاً بعيدًا (انظر عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني ١/٢٥).

(١) الأبد: دوام الوجود في المستقبل، كما أن الأزل دوام الوجود في الماضي. واعلم أن أبَدَه تعالى عين أزله، وأزله عين أبده لأنه عبارة عن انقطاع الطرفين الإضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته. فسمّي تعقّل الإضافة الأولية عنه ووجوده قبل تعقّل الأولية أزلًا. وسمّي انقطاع الإضافة الآخرية عنه وبقائه بعد تعقل الآخرية أبدًا. والأزل والأبد لله تعالى صفتان أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده. وإلا فلا أزل ولا أبد. قال رسول الله ﷺ: «كان الله ولم يكن معه شيء». وفي تعريفات السيد الجرجاني: الأبد مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة (كشاف اصطلاحات=

قال الإمام[١]: وهذا تهويل خالٍ عن التحصيل لأن ما يفهم من كان ويكون إذا كان موجودًا في الأعيان فإما أن يكون متغيرًا فلا ينطبق على الثابت، أو ثابتًا فلا ينطبق على المتغير، وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة، واعترض بأنه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت، فإنا نقول: عاش فلان ألف سنة فإنا نطبق مدة بقائه على ألف دورة من الشمس، والمتكلمون يقولون: القديم موجود في أزمنة مقدرة لأنها لا نهاية لأولها، والجواب أنه لا يصح حينئذٍ ما ذكر أن الزمان لما كان غير قار استحال أن يكون مقدار الهيئة قارة، على أن انطباق مدة البقاء على ألف دورة إنما هو من انطباق المتغير على المتغير لأن المدة زمان، والدورة حركة، ثم لا يخفى إذ ليس الزمان نفس النسبة، بل للمتغير الذي ينسب إليه المتغير، وليس المراد مطلق النسبة، بل نسبة المعية على ما صرح به البعض، إلا أنه اقتصر من بيان هذه المعية على أنها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد.

ثم قال: وغير الحركة إذ المتحرك إنما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه، وهذه المعية وإن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الدهر وإن كانت بقياس ثابت إلى ثابت فهو السرمد، وهذا الكون أعني كون الثابت مع غير الثابت، والثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان، فتلك المعية كأنها متى للأمور الثابتة، ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد[٢] امتداد، وإلا لكان مقدارًا بالحركة، ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد، فإنه لولا دوام نسبة علل الأجسام إلى مبادئها ما وجدت الأجسام فضلًا عن حركاتها، ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان. . .

وقال ابن سينا[٣]: إن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر، ومع الأشياء الثابتة هو السرمد، والدهر في ذاته من السرمد، وهو بالقياس إلى الزمان، دهر وهو يعني أن الدهر في نفسه

= الفنون ١/ ٨٥).

(١) الإمام: فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) السرمد: في اللغة: الدائم الذي لا ينقطع وفي التنزيل قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [القصص: ٧١]، والسرمدي هو المنسوب إلى السرمد، وهو ما لا أول ولا آخر وله طرفان: أحدهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزلًا، والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبدًا (انظر كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٥٤).

(٣) ابن سينا: هو الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

شيء ثابت إلا أنه إذا نسب إلى الزمان الذي هو متغير في ذاته يسمى دهرًا، هذا ما وقع إلينا من شرح هذا الكلام والظاهر أنه ليس له معنى يحصل على ما قال الإمام.

وأما عن الثاني: فبأنا نختار أن الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي أمر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير أن يحصل جزءان دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج، وإنما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ إلى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميًا لا يوجد منه جزءان دفعة، بل لا يزال يتجدد وينصرم، ويوجد منه شيء فشيء، وهذا يقال: إن هناك أمرًا غير منقسم يفعل سيلانه الزمان كما أن في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع.

واعترض بأن هذا قول بتتالي الآنات لأن ذلك الأمر الغير المنقسم ليس غير الآن، وأجيب بأنه لا أجزاء هناك بالفعل لأن الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزؤ والانقسام بحسب الغرض والوهم دون الخارج فورد الإشكال بأنه لا وجود للزمان حينئذٍ لأن نفس الامتداد موهوم، والجزء معدوم فماذا يوجد منه؟ وهذا بخلاف المسافة فإن أجزاءها وإن لم تكن بالفعل إلا أن المجموع المتصل الذي يتجزأ في الوهم موجود في الخارج، وبخلاف الحركة فإنه يوجد منها أمر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال.

وأجيب بأن المراد أن في الفعل امتداد لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزؤه عرضت لأجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة ومنصرفة، ولا يكون الامتداد في العقل كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره، ذلك الامتداد الذي إذا فرض تجزية كان لحوق التقدم والتأخر لأجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر، وكذا معيته للحركة وإذا لا وجود للجزأين معًا إلا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك، ولهذا يعرضان للعدم، كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معًا في الخارج، ويلزم كون الزمان قار الذات، وما يقال من أن الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد أنه متعلق بهما بمعنى أنهما بسببه يعرضان للأجزاء المفروضة للزمان المعقول، هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعًا للإشكالات الموردة من قبل الإمام، مثل أن قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانًا كانت قبلية الأمس على الغد، ومعية الحركة للزمان كذلك، وأن القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما، ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل وللزم وجود معروضيهما معًا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع أجزائه المفروضة للقبلية

والبعدية، ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الأعيان لم يلزم وجود معروضيهما من الخارج فلم يدل على وجود الزمان وإن أجزاء الزمان، إما أن تكون متماثلة فتمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين، أو متخالفة يكون الزمان متصلًا، وأنت خبير بأن قولهم لا بد في الخارج من أمر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء، لجواز أن يحصل لا عن موجود، أو عن موجود قار بحسب ما له من النسب، والإضافات إلى المتغيرات على ما سيجيء وأما عن الثالث فبأن القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير أن لا يكون فلك ولا حركة أصلًا، أو يكون له عدم سابق، أو لاحق، إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم كحكمة بأن خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بأنا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء إن حقًا فحق، وإن وهمًا فوهم، والتفرقة تحتاج إلى البرهان.

الزمان جوهر مستقل عند قدماء الفلاسفة

(قال: وذهب القدماء إلى أنه جوهر مستقل، فقيل: واجب لامتناع عدمه سابقًا ولا خفاء.

ورد: بأنه لا يقتضي امتناع العدم مطلقًا، وقيل: ممكن وإليه ذهب أفلاطون وأشياعه، وعمدتهم القطع بوجوده وإن لم يكن جسم ولا حركة).

وذهب القدماء - أي من الفلاسفة - إلى أن الزمان جوهر مستقل أي قائم بنفسه غير مفتقر إلى محل يقومه، أو حركة تفعله، فمنهم مَن زعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده، لأن التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور إلا بزمان، فإن كان عين الأول، لزم وجود الشيء حال عدمه، ولو كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله، ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم قبل الوجود أو بعده لا ينافي إمكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة، ومنهم مَن اعترف بإمكانه وإليه ذهب أفلاطون[1] وأتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى أنا قاطعون بوجود أمر به

(١) أفلاطون: فيلسوف يوناني عاش بين عامي ٤٢٧ و٣٤٧ قبل الميلاد، ولد في أسرة عريقة وتعلم الشعر والحكمة، وهو تلميذ سقراط ومعلم أرسطو، في سنة ٣٧٠ ق.م سافر إلى إيطاليا، وهناك تعرف على الفيتاغوريين ودرس مذهبهم وعاد إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة تطل على حديقة «أكاديموس» فعرفت في التاريخ الفكري والفلسفي «بالأكاديمية»، من مؤلفاته: «الجمهورية»، «كتاب السياسة والقوانين» نقله حنين بن إسحٰق، «كتاب المناسبات» نقله يحيىٰ بن عدي، «أصول=

التقدم والتأخر، ومنه الماضي والمستقبل، سواء وجد جسم وحركة أو لا، حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدومًا فوجد، ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الأمر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماضٍ، والوجود في زمان لاحق حاضر، والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكًا، ولا حركة، ولا شيئًا من عوارضها. بل جوهرًا أزليًا يتبدل ويتغير ويتجدد، وينصرم بحسب النسب والإضافات إلى المتغيرات، لا بحسب الحقيقة والذات، ثم إنه باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة سمي سرمدًا، أو إلى ما قبل المتغيرات دهرًا، وإلى مقارنتها زمانًا، ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا يرجى فيه تقرر الآراء على شيء.

المبحث الثالث

في المكان[1]

(قال: المبحث الثالث: في المكان.

والمعتبر من المذاهب. أنه السطح الباطن من الحاوي، أو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم، فإن من البعد ماديًا يحل في الجسم ويمانع ما يماثله، ومفارقًا يحل فيه الجسم

= الهندسة» نقله قسطا بن لوقا، «كتاب التوحيد» نقله يحيىٰ بن عدي، «كتاب اللذة» نقله يحيىٰ بن عدي (انظر القاموس الإسلامي ص ١٤٥، الموسوعة الفلسفية الميسرة).

(١) المكان: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥: المكان هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وقد يقال (مكان) للسطح الأسفل الذي يستقل عليه شيء يقلّه. ويقال (مكان) بمعنى ثالث، إلا أنه غير موجود، وهو أبعاد متناهية كأبعاد المتمكن يدخل فيها أبعاد المتمكن. وإن كان يجوز أن يلقى من غير المتمكن كان هو الخلاء، وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم موجود فيه فليس بخلاء. وعرّفه الجرجاني في التعريفات ص ٢٢٧: المكان عند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده. وعرّفه الكندي ص ١٦٧: المكان نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به. وعرّفه الخوارزمي ص ٨٣: مكان الشيء هو سطح تقعير الهواء الذي فيه الجسم أو سطح تقعير الجسم الذي يحويه هواء. والمكان عند الحكماء الإشراقيين: هو البعد المجرد الموجود، وهو ألطف من الجسميات، وأكثف من المجردات ما ينفذ فيه الجسم، وينطق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره، فعلى هذا يكون المكان بعدًا منقسمًا في جميع الجهات، مساوٍ للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر، ساريًا فيه (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٣٤ ـ ١٦٣٦).

ويلاقيه بجملته، بحيث ينطبق على بعد الجسم، ويتحد به إلا أنه عند أفلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل.

وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه، وهو المعنى بالفراغ المتوهم، الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليًا. فهٰهنا المقامان).

قال: المبحث الثالث في المكان.

لا خفاء في آنية شيء ينتقل الجسم عنه وإليه، ويسكن فيه، ولا يسع معه غيره، وهو المسمى بالمكان، والمعتبر من المذاهب: أن ماهية السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى.

وإليه ذهب أرسطو وأشياعه من المشائين[1]، أو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم، ويتجدد به، وإليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا أن من البعد ما هو مادي يحل في الجسم، ويقوم به، ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له، قائم بذلك الجسم، وهو المسمى بالجسم التعليمي، ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل، بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته، ويجامعه بعد الجسم منطبقًا عليه متحدًا به.

إلا أنه عند المتكلمين عدم محض، ونفي صرف، يمكن أن لا يشغله شاغل، وهو المعنى بالفراغ المتوهم، الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغًا.

وعند بعض الفلاسفة: امتداد موجود قد يكون ذراعًا، وقد يكون أقل، أو أكثر، وقد يسع هذا الجسم، وقد يسع ما هو أصغر منه، أو أكبر، وتوضيحه أنا إذا توهمنا خلوًا لإناء من الماء والهواء وغيرهما، ففيما بين أطرافه امتداد قد يشغله الماء، وقد يشغله الهواء، فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور. بمعنى أنه مشهور مفطور عليه البديهة، فإن كل أحد يحكم بأن الماء فيما بين أطراف الإناء وقيل: بمعنى أنه ينشق، فيدخل فيه الجسم بما له من البعد، ويعبر عنه أفلاطون تارة بالهيولى، لتوارد الأجسام عليه توارد الصور على المادة، وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الأبعاد. إذ الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية، التي بها يقبل الجسم الأبعاد، ويتميز عن المجردات، وعلى هذا لا يرد ما يقال، إن امتناع كون حيّز الجسم جزءًا منه، في غاية

---

(١) المشاؤون: اسم لأرسطو وأتباعه، إشارة إلى طريقة أرسطو في التعليم، إذ كان يمشي وحوله تلاميذه، ومن أشهر المشائين ثاوفراسطوس الذي خلف أرسطو في إمامته، ومن الأتباع المتأخرين استراتون الذي قضى زمنًا بالإسكندرية، ونهضت المدرسة حتى تولى أتباعها شرح فلسفة أرسطو.

الظهور، فكيف يذهب إليه العاقل. ثم إن هذا البعد عند أفلاطون وأتباعه، ممتنع الخلو عن شاغل، وعند البعض ممكن الخلو عنه، وأصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة. ففي هذا البحث مقامان: أحدهما في أن المكان هو السطح أو البعد، وثانيهما في أن الخلاء[1] ممكن أو ممتنع.

المقام الأول

(قال: المقام الأول:

إن المكان هو السطح أو البعد. وحجة السطح بوجوه:

الأول: أنه موجود يقبل التفاوت والإشارة والانتقال منه وإليه. والبعد الموجود إن قبل الحركة كان له مكان وتسلسل، على أن جميع الأمكنة يفتقر إلى مكان، فيكون داخلًا فيها، بكونه أحدها خارجًا منها، بكونه ظرفًا لها، وإن لم يقبل لم يقبلها الجسم، لما فيه من البعد اللازم.

الثاني: إن تمكن الجسم حينئذٍ يستلزم نفوذ بعده في البعد المكاني، فيكون فيه بعدان، ويجتمع المثلان، ويرتفع الأثنات عن وحدة هذه الذراع مثلًا، وعن تساوي أصل المتمكن والمكان.

الثالث: أن البعد إما أن يفتقر إلى المحل. فلا يتجرد، أو يستغني فلا يحل.

والجواب: أن مبنى الكل على تماثل البعدين وهو حجة).

---

(١) الخلاء: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٥: الخلاء بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قوائم، لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه. وقال الجرجاني في «التعريفات» ص ١٠٠: الخلاء هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفًا له عندهم. وبهذا الاعتبار يجعلونه حيّزًا للجسم وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاءً. فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئًا محضًا، لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج بل هو أمر موهوم عنده. إذ لو وجد لكان بعدًا مفطورًا وهم لا يقولون به. والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلمون إلى إمكانه، وما وراء المحدد ليس ببعد لانتهاء الأبعاد بالمحدد، ولا قابل للزيادة والنقصان لأنه لا شيء محض فلا خلاء بإحدى المعنيين، بل الخلاء إنما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوي وهذا غير ممكن (وانظر أيضًا كشاف اصطلاحات الفنون ١/٧٥٦ ـ ٧٥٧).

قال: احتج القائلون بكون المكان هو السطح، بأنه لا يعقل منه إلا البعد أو السطح، والأول باطل لوجوه:

الأول: أنه لو كان هو البعد، فإما أن يكون متوهمًا مفروضًا، على ما هو رأي المتكلمين، وهو باطل. لأن المكان موجود ضرورة واستدلالًا بأنه يقبل التساوي والتفاوت، وحيث يقال: مكان هذا مساوٍ لمكان ذاك، أو زائد عليه، أو ناقص عنه، نصف له، أو ثلث أو ربع، أو غير ذلك، وبأنه يقبل الإشارة الحسية، وانتقال الجسم منه وإليه، حيث يقال: انتقل الجسم من هذا المكان إلى ذلك، والاتصاف بالصغر والكبر، والطول والقصر، والقرب والبعد، والاتصال والانفصال، إلى غير ذلك، ولا شيء من العدم المحض[1] والنفي الصرف[2] كذلك.

وإما أن يكون متحققًا موجودًا، على ما هو رأي أفلاطون ومَن تبعه، وهو أيضًا باطل، لأنه إن كان قابلًا للحركة الآنية، التي هي الانتقال من مكان إلى مكان، كان له مكان.

وينقل الكلام إليه ليلزم ترتب الأمكنة لا إلى نهاية، وهو محال لما مرّ في إبطال التسلسل، ولأن جميع الأمكنة الغير المتناهية، لكونه من جنس البعد، على ما هو المفروض يكون قابلًا للحركة، مفتقرًا إلى المكان فيلزم أن يكون ذلك المكان داخلًا في جملة الأمكنة، لكونه واحدًا منها، وأن يكون خارجًا عنها لكونه ظرفًا لها، وذلك محال، وإن لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلًا للحركة. لزم أن يكون الجسم قابلًا للحركة، لأنه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة، وملزوم منافي الشيء منافٍ لذلك الشيء.

الثاني: أن المكان لو كان هو البعد، وهو موجود ضرورة واستدلالًا لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين، أي نفوذ البعد القائم به، في البعد الذي هو مكانه، لأن هذا معنى التمكن عندهم، واللازم باطل للقطع بأنه ليس في الإناء المملوء من الماء إلا بعد واحد، ولأنه يستلزم اجتماع المثلين، أعني البعدين في محل واحد هو المتمكن،

---

(١) العدم: الذي هو أحد المبادىء للحوادث، هو ألا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه (معيار العلم في المنطق ص ٢٩٥).

(٢) النفي: عند أهل العربية من أقسام الخبر مقابل الإثبات والإيجاب، قيل: بل هو شطر الكلام كله، والفرق بينه وبين الجحد أن النافي إن كان صادقًا سمّي كلامه نفيًا ومنفيًا أيضًا ولا يسمّى جحدًا، وإن كان كاذبًا سمي جحدًا ونفيًا أيضًا، فكل جحد نفي وليس كل نفي جحدًا، والمنفي عند المتكلمين هو المعلوم الغير الثابت (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٧٢٢).

ولأنه يستلزم ارتفاع الآنات عن البديهيات، لكون هذا البعد ذراعًا واحدًا مثلًا لجواز أن يكون ذراعين أو أكثر تداخلًا، وككون المتمكن بمكانه في المقدار لجواز أن يكون بعد أحدهما أزيد من الآخر، حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد، وكل ذلك منتفٍ بالاتفاق.

الثالث: أن البعد في نفسه إما أن يفتقر إلى المحل، فيمتنع تجرده عن المادة، على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان، وإما أن يستغنى عنه فلا يحل في المادة، على ما هو شأن البعد القائم بالجسم، لأن معنى حلول العرض في المحل اختصاصه، بحيث يفتقر إليه في التقوم، فلا يرد ما قيل: إنه يجوز أن لا يفتقر في نفسه إلى المحل، ويعرض له الحلول فيه.

وأجيب عن الكل بأنه... يجوز أن يكون البعد القائم بالجسم، مخالفًا بالماهية البعد المفارق، وإن اشتركا في ذاتي أو عرضي هو مطلق البعد، فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة، واقتضاء المحل، واختصاص البعد المفارق بإمكان النفوذ فيه، ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين، على أن ما ذكر من تعدد البعدين في التمكن، واجتماع المثلين ليس بمستقيم لأن أحدها في التمكن والآخر فيه المتمكن.

(قال: حجة البعد أنه لو كان السطح لم يساو التمكن، كما إذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس، ولم تقم الأجسام، إذ لا حاوي للمحيط وتبدلت الأحكام، إذ الطير الساكن في الهواء الهارب يستبدل السطوح، فيلزم تحركه، والقمر المتحرك لا يستبدلها فيلزم سكونه، ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود، ويلزم عدمه، إلى غير ذلك من الأمارات، التي ربما تفيد قوة الظن، وإن لم يتم برهانًا).

قال: حجة البعد، احتج القائلون بكون المكان هو البعد، بأنه لو كان هو السطح، لزم انتفاء أمور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن، فإن الشمعة المدورة إذا جعلناها صفحة رقيقة، كان السطح المحيط بها أضعاف المحيط بالمدورة، وإذا جعلنا الصفحة المدورة، كان السطح المحيط بها أقل من المحيط بالصفحة، مع أن الجسم في الحالين واحد. وكما إذا جعلنا في المكعب نقرة عميقة، يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم، ومنها كون كل جسم في مكان، مع أن الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم، ليكون سطحه الباطن مكانًا له، ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح، فإنه يتبدل عليه السطوح المحيطة به، مع أن تبدل الأمكنة إما نفس الحركة الأينية، أو ملزوم لها، ومنها حركة القمر الدائر، لأن السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل، وعدم تبدل المكان ملزوم السكون، لأن

تبدله لازم الحركة، أو نفسها، ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد، مع أنه قد ملأه الهواء، فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد، ومنها كون كل جزء من أجزاء الجسم في حيّز، مع أن الأجزاء الباطنة من الماء مثلًا، لا تكون في سطح من الهواء إلا بطريق التبعية والتجوز.

كما يقال: الماء في الفلك. ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم هٰهنا، أو هناك. على أنه هل يحيط به جسم أم لا؟.

ومنها: أنا نتصور جسمًا لا يماسه شيء، بل يوجد وحده مع امتناع أن يتصور جسمًا لا يكون في حيّز، ومنها أنا نقطع بأن كلًا من القطب الجنوبي، والشمالي في حيّز آخر، وأن كل نقطة على سطح الفلك المحيط يتحرك بحركة من موضع إلى موضع.

وبالجملة فهذه وأمثالها، أمارات تفيد قوة الظن، بأن المكان هو البعد لا السطح، وإن كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم، أو في لزومها على ما لا يخفى.

المقام الثاني

(قال: المقام الثاني:

إن الخلاء ممكن أو ممتنع... حجة الإمكان وجوه:

الأول: إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة، لزم في أول زمان الارتفاع، خلو الوسط ضرورة. أنه إنما يمتلىء عندكم بانتقال الهواء إليه وذلك بعد المرور بالأطراف.

ورد: بعد تسليم إمكان الارتفاع بمنع إمكانه دفعة، أو في آن فإنه حركة تقتضي زمانًا، وإن أريد بكونه دفعة كون ارتفاع الأجزاء معًا، لئلا يلزم التفكك. فغير مفيد لجواز أن يمر الهواء إلى الوسط في زمان الارتفاع. ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم وإمكان اللزوم.

الثاني: لولا الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان إلى مكان، لأن ما في المكان الثاني إن انعدم وحدث في المكان الأول جسم آخر، فخلاف مذهبكم، وإن استقر مكانه لزم التداخل، أو تكاثفه، وتخلخل ما حول المكان الأول، وذلك بثبوت الهيولى وسنبطله، أو تحقق الخلاء، وقد فرض عدمه، وإن انتقل عنه، فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر، وإما إلى آخر فيتلاحق المتصادمات لا إلى نهاية.

ورد: بعد تمام بطلان اليهولى، بأنه إن أريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر، فلا ثم استحالة لجواز أن يقعا معًا كما في عصامير الدولاب، أو بصفة التقدم فلا ثم لزومه.

الثالث: لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقيًا لسطح آخر، لا إلى نهاية.

ورد: بأنه ينتهي إلى عدم صرف لا بعد، وفراغ يمكن أن يشغله شاغل، وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع: أن المشاهدة كما في القارورة الممصوصة جدًا بحيث يصعد إليها الماء والزق[1] المسدود الرأس والمسام بحيث لا يدخل الهواء إذا رفع أحد جانبيه عن الآخر.

ورد: بجواز تخلخل ما يبقى من قليل الهواء).

قال: المقام الثاني: المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل، سواء سمي بعدًا أو لم يسم، وسواء جعل متحققًا موجودًا، أو موهومًا.

فإن قيل: فما معنى القول بإمكانه عند مَن جعله نفيًا محضًا وعدمًا صرفًا، لا يتحقق أصلًا؟

قلنا معناه أنه يمكن الجسمان، بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما.

احتج القائلون بإمكان الخلاء بوجوه:

الأول: لو فرضنا صفحة ملساء فوق أخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان، ولا يكون بينهما جسم أصلًا، ورفعنا إحداهما عن الأخرى دفعة، ففي أول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط، ضرورة أنه إنما يمتلىء بالهواء، الواصل إليه من الخارج بعد المرور بالأطراف والمقدمات، أعني إمكان الصفحة الملساء، أي الجسم الذي له سطح مستوٍ، ليس فيه ارتفاع وانخفاض، ولا انضمام أجزاء من غير اتصال واتحاد، وكون التماس بين السطحين لا بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين، وإمكان رفع العليا من السفلى دفعة، بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل ارتفاع الآخر، ليلزم التفكك، وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى، أو بالوصول إليه من المنافذ، أو المسام بين أجزاء لا تتجزأ مسلمة عندهم، مبنية على أصولهم.

---

(١) الزق: السقاء، أو جلد يُجزّ ولا ينتف للشراب وغيره، جمعه: أزقاق وزقاق وزقّان كذئب وذؤبان (القاموس المحيط ز ق ق).

أجيب: بمنع إمكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذٍ بل هو عندنا محال، جاز أن يستلزم محالًا، ولو سلم إمكان الارتفاع في الجملة.

فإن أريد بكونه دفعة، كونه في آن لا ينقسم أصلًا، فلا نسلم إمكانه، كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانًا، وإن أريد كون حركة جميع الأجزاء معًا، لئلا يلزم التفكك، فلا نسلم استلزامه للخلاء، فإنه حركة لها زمان، يجوز أن يمر الهواء من الأطراف إلى الوسط، في ذلك الزمان، ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم، ومنع إمكان اللزوم، ولا يتم المطلوب إلا بثبوتها.

نعم: لو جعل اللزوم هو اللاوصول، أعني لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع، إلزامًا لمن يقول بكون اللاوصول آنيًا يتعين منع إمكان الملزوم.

الثاني: لو لم يمكن الخلاء، بل لو لم يوجد، لامتنع حركة الجسم من مكان إلى مكان، لأنه إذا انتقل إلى مكان الجسم، فالجسم الشاغل لذلك المكان، إما أن ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه، وهذا باطل باعترافكم، بل بشهادة العقل في كثير من المواضع، كحركة عصامير الدولاب كل إلى حيّز آخر، وإما أن لا ينعدم، وحينئذٍ: فإما أن يستقر في مكانه، أو ينتقل عنه، وإن استقر، فإما أن يبقى على مقداره، فيلزم تداخل البعدين بمادتين، واجتماع الجسمين في حيّز واحد وهذا باطل اتفاقًا وضرورة.

وإما أن لا يبقى، بل يتكاثف، أي يصغر مقداره: بحيث يحصل للجسم المتحرك حيّز يسعه، وذلك إما أن يكون الجسم ذا مادة تقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر، وذلك قول بالهيولى، وسنقيم الدلالة على بطلانها، أو لكونه ذات أجزاء بينهما فرج[1] خلاء قد تقاربت تلك الأجزاء بحيث حصل خلاء، يسع الجسم المتحرك، فيلزم الخلف، لتحقق الخلاء على تقدير عدمه. هذا إن استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه، وإن انتقل عنه فإما إلى مكان الأول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل إلى مكان الآخر، على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع، وتوقف انتقاله عنه على انتقال الأول إليه، لئلا يلزم خلوه، وإما إلى مكان آخر فيلزم تصادم الأجسام بأسرها، وتعاقب الحركات لا إلى نهاية، ويؤول إلى الدور ضرورة تناهي الأجسام، وبعض هذه الترديدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم، فإنه إما أن يبقى خاليًا، أو يصير مملوءًا، بانتقال جسم آخر إليه،

(١) فرج: جمع فرجة، والفُرْجَةُ، مثلثة: التفصي من الهم، وفرجة الحائط، بالضم، يقال: بينهما فرجة أي انفراج (القاموس المحيط: فرج).

أو يتخلخل ما حوله من الأجسام بطريق ثبوت الهيولى أو فُرج الخلاء، فتعين أن يكون المكان الذي ينتقل إليه الجسم، إما خلاء محضًا وإما مملوءًا بجسم فيه فرج خلاء يقل وتتقارب الأجزاء فيحصل للجسم المنتقل إليه مكان، وتكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل. فلا ترد نقضًا على ما ذكرنا من الدليل، وأجيب بأن دليل إبطال الهيولى لا يتم لما سيأتي، بل غاية الأمر القدح في مقدمات إثباتها، وهو لا يفيد في معرض الاستدلال، ولو سلم فإن أريد بتوقف انتقال كل من الجسمين إلى مكان الآخر على انتقال الآخر إلى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين، فلا نسلم استحالته، لجواز أن لا يكون بصفة التقدم، بل المعية كما في عصامير[1] الدولاب، فإن انتقال كل منها إلى حيّز السابق يتوقف على انتقال اللاحق إلى حيّز لئلا يلزم الخلاء بل التفلك يتوقف على انتقاله إلى حيّز وانتقال اللاحق إلى حيّز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين في حيّز واحد، وهذا هو المعنى بدور المعية، وإن أريد التوقف بمعنى احتياج كل إلى آخر احتياج المسبوق إلى السابق، حتى يكون دور تقدم فلا نسلم لزومه، وما ذكرتم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف، على تحقق الهيولى أو فرج الخلاء.

الثالث: أنه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيًا لسطح آخر لا إلى نهاية، لأن معنى تحقق الخلاء، كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر، واللازم باطل. لما سيجيء من تناهي الأجسام، وأجيب بمنع اللزوم، بل تنتهي الأجسام إلى سطح، لا يكون فوقه شيء، والعدم الصرف ليس فراغًا يمكن أن يشغله شاغل، على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع: إنا نشاهد أمورًا تدل على تحقق الخلاء قطعًا.

منها: أن القارورة إذا مصت جدًا، بحيث خرج ما فيها من الهواء، ثم كبت على الماء تصاعد إليها الماء، ولو لم تصر خالية، بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص، ومنها أن الزق إذا ألصق أحد جانبيه عن الآخر بالآخر. بحيث لا يبقى بينهما هواء، وسد رأسه وجميع مسامه بالقار، بحيث لا يدخل الهواء من خارج، فإذا رفعنا أحد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء، ومنها أن الزق إذا بولغ في تمديده وتسديد مسامه، ثم نفخ فيه بقدر الإمكان فإذا غرز فيه مسلة، بل مسلات فإنها تدخله بسهولة، فلو لم يكن فيه خلاء لما دخلت، لامتناع التداخل، ومنها أن ملء الدن من الشراب إذا جعل في

(١) عصامير: جمع عصمور كعصفور: الدولاب أو دلوه (القاموس المحيط: عصمر).

زق، ثم جعلا في ذلك الدن فإنه يسعهما، ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما أمكن ذلك.

وأجيب: بأن شيئًا مما ذكر لا يستلزم الخلاء، لجواز أن يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة، ثم يعود إلى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز أن يبقى بين جانبي الزق قليل هواء فيتخلخل عند الارتفاع، وأن ينفذ الهواء في المسام وإن بولغ في تسديدها، وكذا الزق المفتوح تدخله المسلة، لتكاثف ما فيه من الهواء، أو لخروج بعضه من المسام، وأما شراب الدن فلجواز أن يتكاثف، أو يتبخر، ويتخلخل منه بالأعصار شيء يسير على مقدار الزق.

(قال: حجة الامتناع أنه لو وجد لزمتها محالات.

الأول: تساوي وجود المعاوق وعدمه، فيما إذا فرضنا من جسم حركة، في فرسخ خلاء وليكن ساعة، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن ساعتين، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الأول، فيكون أيضًا ساعة ضرورة أن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق. واعترض بأن الحركة تستدعي بنفسها زمانًا، ففي الملاء الأرق يكون ساعة بإزاء نفس الحركة كما في الخلاء، ونصف ساعة بإزاء القوام الذي هو نصف القوام الأول.

فإن قيل: الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء، لكونها في زمان، ينقسم لا إلى نهاية، فإن أريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد، فلا يستدعي شيئًا، أو التي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي زمانًا، وإن اقتضى كل حركة تعني في جزء منه، وهو محال.

قلنا: قد لا ينقسم الزمان إلا وهمًا، فتستحيل الحركة في جزء منه، ولو سلم.

فالمقصود أن نفس الحركة المخصوصة تستدعي قدرًا من الزمان، بحسب حال المحرك أو المتحرك، ثم قد يزاد بحسب حال المعاوق وقد لا يزاد كما في الخلاء).

قال: احتج القائلون بامتناع الخلاء، أي كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما جسم يماسهما، بل فراغ يمكن أن يشغله شاغل موجودًا كان أو معدومًا بوجوه:

الأول: أنه لو تحقق الخلاء لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاوق، مساويًا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق، واللازم ظاهر البطلان.

بيان اللزوم: أنا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء، ولا محالة تكون في زمان. ولنفرضه ساعة، ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء، ولا محالة تكون في زمان أكثر لوجود المعائق، ولنفرضه ساعتين، ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء أرق قوامًا من الملاء الأول على نسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الأول، أي يكون قوامه نصف قوام الأول، فيلزم أن يكون زمان الحركة في الملاء الأرق ساعة ضرورة أنه إذا اتحدت المسافة والمتحرك، والقوى المحركة لم تكن السرعة والبطء. أعني قلة الزمان وكثرته، إلا بحسب قلة المعاوق وكثرته، فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق. أعني في الملاء الأرق، وزمان حركة عديم المعاوق أعني التي في الخلاء.

واعترض أولًا: بمنع إمكان قوام، تكون على نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء، وإنما يتم لو لم يكن ينتهي القوام إلى ما لا قوام أرق منه، وهو ممنوع.

وثانيًا: يمنع انقسام المعاوق، بانقسام القوام، بحيث يكون جزء المعاوق معاوقًا، وإنما يتم لو ثبت أن المعاوقة قوة سارية في الجسم، منقسمة بانقسامه، غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه.

وثالثًا: بمنع امتناع أن تنتهي المعاوق من الضعف، إلى حيث يساوي وجوده عدمه.

ورابعًا: وهو المنع المعول عليه، إذ ربما يمكن إثبات المقدمات، سيما على أصول الفلاسفة، أنه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين أن يكون زمان قليل المعاوق مساويًا لزمان عدميه، وإنما يلزم لو لم يكن الزمان إلا بإزاء المعاوقة، وأما إذا كانت الحركة بنفسها، تستدعي شيئًا من الزمان، كالساعة المفروضة في الخلاء فلا، إذ في المعاوق القليل تكون ساعة بإزاء نفس الحركة، كما في الخلاء، ونصف ساعة بإزاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة، التي تقع ساعة بإزائها، وهذا الاعتراض لأبي البركات، ومعناه على ما يشعر به كلامه، في المعتبر أن كل ما يقع من الحركة، وهي من جهة القوة المحركة، والجسم المتحرك يستدعي زمانًا محدودًا يجزم العقل بذلك، وإن لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان إن تحققت المعاوقة، فيكون البعض منه بإزاء المعاوقة والبعض بإزاء الحركة، وهو زمان الخلاء، ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك، والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة، من حيث هي هي، ليدفع الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرًا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة، لامتناع تخلف مقتضى

الماهية، واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان، ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين: من أن الحركة تمتنع أن توجد إلا على حد السرعة والبطء، لأنها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم مل منها لا إلى نهاية.

وإذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالأولى أبطأ منها، أو في ضعفه فأسرع، فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئًا، ويرد على الوجهين أن زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم إلا وهمًا، فتكون الحركة في جزء منه محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال، فلا يكفي في إثبات بطء الأولى ونفي كونها أسرع الحركات فرض وقوع الأخرى، ما لم يتبين إمكانها.

فإن قيل: سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة، لإمكان وقوع الأخرى في زمان أكثر، فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء.

قلنا: دفع الاعتراض إنما يبتنى على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة، وذكر السرعة إنما هو بحكم المقابلة، ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بأن الحركة لو اقتضت زمانًا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه أسرع الحركات على ما مرّ.

وقد يقال في تقرير كلام المحقق: إن الحركة لا توجد إلا مع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة إلا مع المعاوقة، فإذا كان الزمان بإزاء الحركة كان بإزاء المعاوقة، وإن لم يكن لها دخل في اقتضائه، وحينئذٍ لا يرد الاعتراض بأن امتناع وجود الحركة دون السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئًا من الزمان، ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية، مع امتناع أن توجد إلا مع شيء من العوارض، لكنه لا يدفع اعتراض أبي البركات، ولا تثبت دعوى المحقق أن الحركة نفسها لا تستدعي شيئًا من الزمان.

(قال: الثاني: امتناع حصول الأجسام، إذ لا أولوية لبعض الجوانب.

ورد: بجواز استناد الاختصاص إلى أسباب خارجة.

الثالث: وصول الحجر المرمي إلى السماء لعدم المعاوق.

ورد: بأنه لا يقتضي عدمه مطلقًا.

الرابع: انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم في المحجمة، والماء في الأنبوبة، وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الرأس، وانكسار القارورة التي في رأسها خشبة إلى خارج إن أدخلت وإلى داخل إن أخرجت.

ورد: بجواز أن يكون لأسباب أُخر).

قال الثاني: الوجه الثاني أنه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه، لأن اختصاصه بحيّز من دون حيّز ترجح بلا مرجح، لكونه نفيًا صرفًا، أو بعدًا متشابهًا، ليس فيه اختلاف أصلًا، لكون اختلاف الأمثال بالمواد، وأجيب بعد تسليم المتشابه: بأنه لا رجحان بالنسبة إلى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء، لأنه في جميع الأجزاء، وإما على تقدير لا تناهيه أو بالنسبة إلى جسم فيجوز أن يكون الرجحان بأسباب خارجة كإرادة المختار، وكون طبيعة بعض الأجسام مقتضية للإحاطة بالكل، وبعضها للقرب من المحيط أو البعد عنه.

الوجه الثالث: أنه لو وجد الخلاء بين الأرض والسماء لزم في الحجر المرمي إلى فوق أن يصل إلى السماء لأن الرامي قد أحدث فيه قوة صاعدة، لا تقاومها الطبيعة إلا بمعونة مصادمات من الملاء.

وأجيب بأنه مع ابتنائه على تقدير نفي الفاعل المختار، إنما ينفي كون ما بين الأرض والسماء خلاء صرفًا، ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما أو مختلط بالأجزاء الهوائية.

الوجه الرابع: أن لو وجد الخلاء لزم انتفاء أمور نشاهدها، ونحكم بوجودها قطعًا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص، فإنه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء، وكارتفاع الماء في الأنبوبة، إذا غمس أحد طرفيها في الماء، ومص الطرف الآخر، وكبقاء الماء في الكوز، الذي في أسفله ثقبة ضيقة، من غير أن ينزل من الثقبة عند سد رأس الكوز، لئلا يبقى حيّز الماء خاليًا، ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء، وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة، وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء، ثم أخرجت الخشبة، فإن القارورة تنكسر إلى الداخل لئلا يبقى حيّز الخشبة خاليًا، وإذا دخلت تنكسر القارورة إلى الخارج، لما أن فيها ملاء لا يجامع الخشبة، وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب أخر، فإن غاية هذه الأمور لزومها لانتفاء الخلاء، واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم.

نعم: ربما يفيد يقينًا حدسيًا للناظر لكن لا يقوم به حجة على المناظر[1].

---

(١) زيادة في الفائدة حول مبحث المكان انظر شرح المواقف ٥/ ١١٥ ـ ١٦٢ (المقصد التاسع: المكان وهو من الكم المتصل).

الفصل الثالث

في الكيـف

وفيه أربعة أقسام:

القسم الأول: الكيفيات المحسوسة.

القسم الثاني: الكيفيات النفسانية.

القسم الثالث: الكيفيات المختصّة.

القسم الرابع: الكيفيات الاستعدادية.



الفصل الثالث

في الكيف[1]

(قال: الفصل الثالث: في الكيف. هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة أو نسبة، وقد يزاد. أولًا: قسمة احترازًا عن الوحدة والنقطة).

قال: لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية سوى الرسوم الناقصة، إذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر، ولأن التركب من الأمرين المتساويين ليكون كلًا منهما فصلًا مجرد

---

(١) قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٣٠٩ ـ ٣١٠: القول في الكيفية: والمعني بها الهيئات التي بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص إذا قال: كيف هو؟ واحترزنا بالأشخاص عن الفصول، فإن ذلك يذكر في السؤال عن المميز للشيء بأي شيء هو؟ وبالجملة هي عبارة عن كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعية في أجزائه، وهذان الفصلان للاحتراز عن (الإضافة) و(الوضع). ثم هذه الكيفية تنقسم: إلى ما يختص بالكم من جهة ما هو كم كالتربيع للسطح. والاستقامة للخط، والفردية للعدد، وكذا الزوجية وأما الذي لا يختص بالكم فينقسم إلى المحسوس (وهو الذي تتعلق به الإدراكات)، وغير المحسوس، أما المحسوس فهو الذي ينفعل عنه المحسوس، أي يحدث فيها آثارًا منها، كاللون، والطعوم، والحرارة، والبرودة، وغير ذلك مما يؤثر في الحواس الخمس، فما يكون من جملة ذلك راسخًا يسمى كيفيات انفعالية كصفرة الذهب وحلاوة العسل، وما كان سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل يسمى انفعالًا، وهناك قسم ثالث من المحسوسات غير الراسخة وسريعة الزوال، وهي المحسوسات البطيئة الزوال كملوحة الماء. وأما غير المحسوس فينقسم: إلى الاستعداد لأمر آخر، وإلى كمال لا يكون استعدادًا لغيره. أما الاستعداد فالذي للمقاومة. والانفعال يسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة وقوة الذاكرة والمصارعة. وإن كان استعداد لعسر الفعل وسهولة الانفعال سمي ضعفًا، يعني نفي القوة كالممراضية واللين. وفرق بين الصحة وبين المصحاحية، فإن المصحاح قد لا يكون صحيحًا، والممراض قد يكون صحيحًا. وأما الكمالات التي لا يمكن أن تكون استعدادًا لكمال آخر، وتكون غير محسوسة بذاتها كالعلم والصحة، فما كان منها سريع الزوال سمي حالات كغضب الحليم ومرض المصحاح، وما كان ثابتًا سمي ملكة كالعلم والصحة، أعني العلم الثابت بطول الممارسة دون علوم الشادي، التي هي معرضة للزوال، فإن العلم كيفية للنفس غير محسوسة (وانظر أيضًا كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٣٩٤ ـ ١٣٩٦، وشرح المواقف ٥/١٦٣ ـ ١٦٩ (المرصد الثالث في الكيفيات، المقصد الأول في تعريف الكيف وأقسامه).

احتمال عقلي لا يعرف تحققه، بل ربما تقام الدلالة على انتفائه. أي انتفاء التركيب من الأمرين المتساويين. ولم يظفر للكيف بخاصة لازمه شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللأعراض النسبية إلا أن التعريف بها كان تعريفًا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجلى، وقالوا: هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة[1]، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره، فخرج الجوهر والكم والأعراض النسبية، ومن جعل النقطة والوحدة من الأعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة، احترازًا عنهما، وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والأولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط، حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرًا إلى المتعلق.

فإن قيل: من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم[2] والقدرة[3]، والاستقامة، والانحناء، ونحو ذلك.

---

(١) القسمة: عند المنطقيين مرادفة للتقسيم وهو إرجاع التصور إلى أقسامه، ولها عندهم وجهان: الوجه الأول: إرجاع المركب إلى أجزائه أو عناصره، ويسمى هذا الإرجاع تجزئة أو تحليلًا. والوجه الثاني: إرجاع الكلي إلى جزئياته أو انقسام الكلي بحسب الماصدق إلى أصناف أو أفراد تندرج تحته (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٣١٧ ـ ١٣١٩).

(٢) العلم: نقيض الجهل، قال الباقلاني: حدّ العلم أنه معرفة المعلوم على ما هو به، والدليل على ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه شيئًا هو منه... إن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له على ما هو به وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به... وهو علم قديم وهو علم الله تعالى وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان... وعلم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والروية، وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا: علم نظري، وقد يُجعل مكان هذه الألفاظ أن تقول: إن العلم النظري هو ما بني على علم الضرورة والحس، أو على ما بني العلم بصحته عليهما، ومعنى قولنا في هذا العلم إنه كسبي، أنه مما وُجد بالعالِم وله قدرة عليه قدرة محدثة. والعلم كعلم الإنسان بوجود نفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم والغم والفرح، والقدرة والعجز، والإرادة والكراهة والإدراك والعي، وغير ذلك مما يحدث في نفسه مما يدركه الحي إذا وجدوا به... والعلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده، نحو العلم الواقع عند إخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكرمان، وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد ﷺ وعلى جميع النبيين، والخبر عن الوقائع والفتن والممالك والدول وغير ذلك من الأمور الحاصل الخبر عنها من قوم قطع العذر نقلهم ووجب العلم عند خبرهم (معجم الباقلاني ص ٣١٦ ـ ٣١٧).

(٣) القدرة: هي صفة تؤثر تأثيرًا وفق الإرادة، وهي القوة على الشيء وهي مرادفة للاستطاعة، والفرق=

قلنا: ليس هذا يتوقف، وإنما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات، فإنها لا تتصور إلا بعد تصور المنسوب والمنسوب إليه.

وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر، فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية، والمشهور في تعريف الكيفية أنها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها، وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها، واحترز بالقيد الأخير عن الوضع، وبالأول أعني القارة عن الزمان، وأن يفعل وأن ينفعل، واعترض بأن الاحتراز عن أن يفعل، وأن ينفعل حاصل بالقيد الثاني. وعن الزمان بالقيد الثالث، أعني عدم اقتضاء القسمة، على أن من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت، ومنها ما يوجب تصورها تصور أمر خارج، كالعلم والقدرة على ما مر.

قال: وتنحصر بالاستقراء أقسام الكيف أربعة:

الكيفيات المحسوسة[1]، الكيفيات النفسانية[2]، الكيفيات المختصة بالكميات[3]، الاستعدادات[4].

= بينها وبين القوة، أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل، فتكون طبيعية وعقلية والقدرة في الاصطلاح صفة الإرادة. ونفى جهم بن صفوان القدرة الحادثة وقال: لا قدرة للعبد أصلاً، وهذا غلوّ في الجبر. واتفقت الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة وجودية يتأتى معها الفعل بدلاً عن الترك والترك بدلاً عن الفعل. وقال الأشعري وأكثر أصحابه: القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقًا سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا على سبيل البدل ولا معًا، بل إنما تتعلق بمقدور واحد وذلك لأن القدرة مع المقدور. وقال الإمام الرازي: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل لك الآخر وهي قبل الفعل (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٠٢ ـ ١٣٠٤).

(١) الكيفيات المحسوسة: وهي التي تتعلق بها الإدراكات، أما المحسوس فهو الذي ينفعل عنه المحسوس، أي يحدث فيها آثارًا منها، كاللون، والطعم، والحرارة، والبرودة، وغير ذلك مما يؤثر في الحواس الخمس، فما يكون من جملة ذلك راسخًا يسمى كيفيات انفعالية كصفرة الذهب وحلاوة العسل، وما كان سريع الزوال كحمرة الخجل، وصفرة الوجل، يسمى انفعالاً، وهناك قسم ثالث من المحسوسات غير الراسخة وسريعة الزوال، وهي المحسوسات البطيئة الزوال كملوحة الماء.

(٢) الكيفيات النفسانية: وهي إما أن تكون راسخة فتسمى ملكات كالعلم والصحة، وإما أن تكون غير راسخة فتسمى حالات كغضب الحليم ومرض المصحاح.

(٣) الكيفيات المختصة بالكميات: أي العارضة للكم من جهة ما هو كم كالتربيع للسطح والاستقامة للخط، والفردية للعدد، وكذا الزوجية.

(٤) الكيفيات الاستعدادية: وهي إما أن تكون استعدادًا للقبول والانفعال، وإما أن تكون استعدادًا للرفع=

والتعويل في الحصر على الاستقراء، وقد تبين بصورة الترديد بين النفي والإثبات، ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها: أن الكيف إن كان هو القسم الأول فالأول أو الثاني فالثاني، أو الثالث فالثالث، أو الرابع فالرابع، والمنع عليه ظاهر، فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء، على أن بعض الخواص بما فيه نوع خفاء كتعبير الإمام عن الكيفيات النفسانية بالكمال، وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالأجسام، وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة، وعن المحسوسات بما يكون هويتها أنها فعل، وبعضها ليس شاملًا للأفراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه، أي جعل الغير شبيهًا به كالحرارة تجعل المجاور حارًا، والسواد يلقي شبحه أي مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله في الجسم التحريك، لا الثقل.

قال الإمام[1]: وهذا تصريح منه بإخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء[2] بأنهما منها، وذكر في موضع آخر من أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبًا، واليابس يجعل غيره يابسًا، وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات، بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية، قال الإمام: وهذا تصنيع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة أنها قد تتعلق بالمجردات، وبهذا اعترض على قولهم إن البحث عن أحوال ما يستغنى عن المادة في الذهن دون الخارج هي الرياضيات، بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد، وهو يستغني عن المادة في الخارج أيضًا.

= واللاقبول. أما الاستعداد فالذي للمقاومة، والانفعال يسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة وقوة الذاكرة والمصارعة. وإن كان استعداد لعسر الفعل وسهولة الانفعال سمي ضعفًا، يعني نفي القوة كالممراضية واللين، وفرق بين الصحة وبين المصحاحية، فإن المصحاح قد لا يكون صحيحًا، والممراض قد يكون صحيحًا.

(١) الإمام: فخر الدين الرازي تقدمت ترجمته.

(٢) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٣٨ هـ.

القسم الأول

الكيفيات المحسوسة(*)

(قال: القسم الأول: الكيفيات المحسوسة[1]. وهي أنواع:

النوع الأول: الملموسات وفيه مباحث)[2].

وأجيب بأن البحث فيه قد يقع من حيث الافتقار إلى المادة، وهو بحث الوحدة والكثرة[3] من الإلهي، وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب، ونحو ذلك مما في الحساب، وهو من الرياضي، وفيه نظر. لا يقال: المراد ما يعلق بالجسم في الجملة، وإن لم يختص به، وكيفيات العدد كذلك، لأنا نقول حينئذٍ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم، أنها لا تتعلق به أصلًا، وفساده بين، بل بمعنى أنها لا تتعلق به خاصة، بحيث تستغني عن النفس.

قال: القسم الأول: الكيفيات المحسوسة وهي إن كانت راسخة كصفرة الذهب، وحلاوة العسل، سميت انفعاليات، لانفعال الحواس عنها أولًا، ولكونها بخصوصها أو عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها، فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط، مثل حرارة النار فإن الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج، ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم: تشخصها أو نوعها، وإلا فالحرارة ليست نوعًا لحرارة النار وغيرها، لا حقيقيًا ولا إضافيًا، وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ما سيجيء، وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات، لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل، فخصت بهذا الاسم تمييزًا بين القسمين.

(*) وهي خمسة أنواع:
النوع الأول: الملموسات.
النوع الثاني: المبصرات.
النوع الثالث: المسموعات.
النوع الرابع: المذوقات.
النوع الخامس: المشمومات.

(١) انظر شرح المواقف ٥/ ١٧٠ ـ ٢٨٨ (الفصل الأول: في الكيفيات المحسوسة).
(٢) انظر شرح المواقف ٥/ ١٧١ ـ ٢٣٣ (النوع الأول: الملموسات).
(٣) تقدم التعريف بالوحدة والكثرة في الجزء الأول.

النوع الأول
الملموسات(*)

المبحث الأول
الملموسات(١) أصولها الحرارة(٢)

(قال: أطبقوا على أن أصولها الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. وهي غنية عن البيان هلية وماهية، إلا أنه قد ينبه على بعض الخواص فيقال: الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات، والبرودة بالعكس، والرطوبة بكيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال، أو سهولة قبول الأشكال واليبوسة بالعكس، والتحقيق أن في الحرارة تصعيدًا وإلا لطف أقبل لذلك فيحدث في المركب الذي لم يشتد التحام بسائطه تفريق الأجزاء المختلفة، ويتبعه جمع المتشاكلات، وفي الذي اشتد حركة دورية كما في الذهب(٣)، أو تصعيدًا بالكلية كما في النوشادر(٤)، أو سيلانًا كما في الرصاص، أو تلينًا كما في الحديد، أو مجرد سخونة كما في الطلق(٥)، بحسب اختلاف القوابل).

(*) وفيه مبحثان:
المبحث الأول: الملموسات أصولها الحرارة.
المبحث الثاني: فيمن يجعل الاعتماد نفس المدافعة.

(١) قسم صاحب المواقف النوع الأول الملموسات إلى خمسة مقاصد وهي:
المقصد الأول: في الحرارة.
المقصد الثاني: في الرطوبة واليبوسة.
المقصد الثالث: في الاعتماد وهو الميل.
المقصد الرابع: الصلابة ممانعة للغامز.
المقصد الخامس: الملاسة عند المتكلمين.

(٢) انظر شرح المقاصد ٥/ ١٧٢ ـ ١٨٣ (المقصد الأول: في الحرارة).

(٣) كما في الذهب: فإن الحرارة أفادته سيلانًا وذوبانًا وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودًا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران، كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة، ولولا شدة الالتئام والالتحام بين أجزاء الذهب لفرقها النار، كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التحامها.

(٤) كما في النوشادر: فإنه إذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية.

(٥) كما في الطلق: فإنه لا يذوب ولا يلين، وهو يحتاج في تليينه إلى حيل يتولاها أصحاب الإكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالًا، كالكبريت والزرنيخ، ولذلك قيل: من حل الطلق=

قال: أصول الكيفيات الملموسة، أي التي لا يخلو عنها شيء من الأجسام العنصرية، ويقع للإحساس بها أولًا بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة ولا خفاء في وجودها. فما يقال: إن البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولا في ماهيتها، فما يذكر في معرض التعريف لها تنبيه على بعض ما لها من الخواص لا إفادة لتصوراتها، والمشهور من خواص الحرارة هي التحريك إلى فوق على ما قال في الحدود: الحرارة كيفية فعلية بحركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعرض أن تجمع المتجانسات، وتفرق المختلفات وتحدث بتخليها الكشف تخلخلًا من باب الكيف، أي رقة قوام، ومقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام، وبتصعيدها اللطيف تكاثفًا من باب الوضع أي اجتماعًا للأجزاء الوجدانية الطبع لخروج الجسم الغريب عما بينها أو يقابله التخلخل بمعنى انتقاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب، ومعنى الفعلية ما سبق من جعل الغير شبيهًا لا مجرد إفادة أثر ما أعم من الحركة وغيرها، ليكون قولنا فعلية محركة، بمنزلة قولنا: جسم حيوان، على ما زعم الإمام.

وبالجملة: فالخاصة الأولية للحرارة هي إحداث الخفة، والميل المصعد، ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق، والتنجير، وغير ذلك.

وتحقيقه: أن ما يتأثر عن الحرارة فإن كان بسيطًا[1] استحال أولًا في الكيف ثم أفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواءً والهواء نارًا، وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بأن يميز الأجزاء الهوائية من الماء، ويتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية، وإن كان مركبًا فإن لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في أن الألطف أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى

= استغنى عن الخلق.

(١) البسيط: في الاصطلاح يطلق على معانٍ: منها السطح، قال المهندسون: العرض المنقسم في جهتين أي الطول والعرض هو السطح ويسمى بالبسيط أيضًا. ومنها الشيء الذي لا جزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم التعليمي، أو لم يكن كالوحدة والنقطة من الأعراض والجواهر المجردة، ومنها الشيء الذي لا جزء له أصلًا كالوحدة والنقطة ومنها الشيء الذي كل جزء مقداري منه مساوٍ لكله بحسب الحقيقة في الاسم والحد كالعناصر ومنها ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع، فيتناول الكل أي العناصر والأفلاك والأعضاء المتشابهة. ومنها الشيء الذي يكون أقل جزء من شيء كالحملية التي هي أقل من الشرطية، ويسمي هذا القسم بسيطًا إضافيًا. ويقابل البسيط المركب في كل معانيه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٣٣ ـ ٣٣٦).

الطبيعة، وهو معنى جمع المتشاكلات، وإن اشتد التحام البسائط، فإن كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنها كلما مال اللطيف إلى التصعد جذبه الكثيف إلى الانحدار، وإلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر، وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبًا جدًا حدث تسييل كما في الرصاص، أو تليين كما في الحديد، وإن كان غالبًا جدًا كما في الطلق حدث مجرد سخونة، واحتيج في تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر، وعدم حصول التصعد، أو التفرق بناء على المانع، لا ينافي كون خاصتها التصعد، وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات.

(قال: وقد يقال الحار لما يحدث حرارة إما بشرط ملاقاة البدن كالأغذية والأدوية أو لا: كالمشمومات.

وأما الحرارة الغريزية[1] التي بها قوام الحياة، فقيل: نارية، وقيل: سماوية[2]، وقيل: مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الآثار، حتى أنها تدفع الحرارة الغريزية[3].

ورد: بجواز استناد ذلك إلى العوارض).

وقد يقال: الحار إطلاق الحرارة على حرارة النار، وعلى الحرارة الفائضة عن الأجرام السماوية النيّرة، وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة، ليس بحسب حينئذٍ اشتراك اللفظ على ما يتوهم لأنه كمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة، وإن كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة، واختلاف المفهوم إنما هو في إطلاق الحار على مثل النار وعلى الأجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة، وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان، وهو في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار، أم ذلك توسع وإطلاق للحار على ما منه الحرارة، وإن لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد،

(١) الحرارة الغريزية: هي الحرارة الموجودة في أبدان الحيوانات.

(٢) سماوية: أي حرارة فائضة من الأجرام السماوية المضيئة.

(٣) تدفع الحرارة الغريزية: أي أن الحرارة الغريزية الموجودة في أبدان الحيوانات والحرارة الكوكبية والحرارة النارية أنواع متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها. فيفعل حر الشمس في عين الأعشى من الإضرار بها ما لا يفعله حر النار، والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية فإن الحرارة الغريبة إذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة، حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية، فإنها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه.

واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حياة الحيوان فاختار الإمام الرازي أنها هي النارية، فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخًا واعتدالًا وقوامًا لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفيضة إلى إبطال القوام، والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال، فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية، وحكي عن أرسطو أنها من جنس الحرارة التي تفيض من الأجرام السماوية، فإن المزاج المعتدل يوجه ما يناسب لجوهر السماء لأنه يبعث عنه، يعني أنه إذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة، وبساطة بها يناسب البساطة السماوية، ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب، وحرارة غريزية بها قوام الحياة، وقبول علاقة النفس، وبعضهم على أنها مخالفة بالماهية للحرارة النارية، والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريزية، ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية، وإبطال الاعتدال حتى أن السموم الحارة لا تدفعها إلا الحرارة الغريزية، فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه، وضرر البارد الوارد بالمضادة.

وأجاب الإمام: بأن تلك المقاومة إنما هي من جهة أن الحرارة الغريبة تحاول التفريق، والغريزية أفادت من النضج والطبخ ما يتعبر عنده كالحرارة الغريبة تفريق تلك الأجزاء، وبالجملة يجوز أن تكون هي الحرارة السماوية أو النارية، ومستند آثاره المختصة بها إلى خصوصية حصولها في البدن المعتدل، أو صيرورتها جزءًا من المزاج الخاص.

(قال: وأورد على اعتبار الالتصاق أنه يوجب كون العسل أرطب من الماء فدفع بأن المراد سهولة الالتصاق، بل مع سهولة الانفصال، وعلى اعتبار سهولة التشكل أنه يوجب رطوبة النار، وكون اللين في الرطوبة.

وأجيب بمنع سهولة التشكل في النار البسيطة، وبأن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن مع عسر تفرق الأجزاء، وفي كون اللين والصلابة من الملموسات، أو الاستعدادات تردد)[1].

قال: وأورد المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم إنما كان رطبًا إذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه، وفهم منه أن الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم، ورده ابن سينا، بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الأشد رطوبة أشد التصاقًا، فيكون

(١) انظر شرح المواقف ٥/١٨٣ ـ ١٩٢ (المقصد الثالث: في الرطوبة واليبوسة).

العسل أرطب من الماء، بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه، فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل، وسهل الترك للشكل. وأجاب الإمام بأن المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها بالغير سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم بسهولة الالتصاق بالغير، وسهولة الانفصال عنه، ولا نسلم أن العسل أسهل التصاقًا من الماء، بل أدوم وأكثر ملازمة، ولا عبرة بذلك في الرطوبة، كيف وظاهر أنه ليس أسهل انفصالًا فيلزم أن لا يكون أسهل التصاقًا من الماء، وكان مراد الإمام تأويل كلامهم بما ذكر، وإلا فاعتراض ابن سينا إنما هو على ما نقله من كلامهم، لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال، على ما يشعر به كلام المواقف، ومبناه على أن لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلًا، ولا للسهولة في جانب الالتصاق، على أن ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال ممنوع، وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جدًا كالعظام المحرقة رطبًا لكونه كذلك. ويجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الأجزاء الهوائية، وهذا إنما يتم على رأي مَن يقول برطوبة الهواء، وسهولة التصاقه، لولا مانع فرط اللطافة، لا على رأي الإمام، واعترض على اعتبار سهولة قبول الأشكال بوجوه منها:

أن النار أرق العناصر، وألطفها وأسهلها قبولًا للأشكال، فيلزم أن تكون أرطبها، وبطلانه ظاهر.

وأجيب: بأنا لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغريبة في النار الصرفة، وإنما ذلك فيما شاهد من النار المخالطة للهواء.

فإن قيل: إذا أوقد التنور شهرًا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارًا صرفة أو غالبة، مع أن سهولة قبول الأشكال محالها بل أزيد.

قلنا: لو أوقد ألف سنة فمداخلة الهواء، ومخالطة الأجزاء بحالها ومنها أنه يوجب كون الهواء رطبًا، ويبطله اتفاقهم على أن خلط الرطب باليابس يفيده استمساكًا عن التشتت، وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك.

والجواب: أن ذلك إنما هو في الرطب. بمعنى ذي البلة، فإن إطلاق الرطوبة على البلة شائع، بل كلام الإمام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات إنما هي البلة، لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الأشكال، لأن الهواء رطب بهذا المعنى، ولا يحس منه برطوبة، ومنها أنه يوجب أن يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الأشكال فلم يبق

فرق بينها وبين الصلابة. ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة، والجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشيء بها قوام غير سيال، فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيرًا بسهولة، والصلابة كيفية تقتضي بمانعة من قبول الغمز، ويكون للشيء بها بقاء شكل، وشدة مقاومة، نحو اللاانفعال فيتغايران الرطوبة واليبوسة. بهذا الاعتبار. إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله إلى الرطوبة واليبوسة، فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان، وهل هما من الملموسات أو الاستعدادات؟ فيه تردد. وبعضهم على أن اللين عبارة عن عدم الصلابة، عما من شأنه، فبينهما تقابل الملكة والعدم.

(قال: وأما مثل البلة، والجفاف، واللزوجة، والهشاشة، واللطافة، والكثافة، فنسبة فمنتسبة إلى الأربع.

وفي كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف).

قال: وأما مثل البلة قد يعد من الملموسات، البلة: وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، فإن كانت نافذة إلى باطنها فهي الانتفاع وإلا ظهر أن الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة، وهي كيفية تقتضي سهولة الشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، ويقابله الهشاشة، وهي ما تقتضي صعوبة التشكل، وسهولة التفرق واللطافة.

وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء، ولسهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدًا كما في القند، ولسرعة التأثر من الملاقي كما في الورد، وللشفافية كما في الفلك، والكثافة تقابلها بمعاينها. والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة إليه باردًا في مزاجه، غليظًا في جوهر، فلا تستعملها القوى النفسانية، ويجعل مزاج العضو كذلك، فلا يقبل تأثير القوى النفسانية، والمزع وهي كيفية نفاده جدًا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقًا كثير العدد، متقارب الوضع، صغير المقدار، فلا يحس كل واحد بانفراده، ويحس بالجملة كالوجع الواحد، وأما الملاسة والخشونة فالجمهور على أنها من الكيفيات الملموسة، وقال الإمام بل من الوضع، لأن الملاسة عبارة عن استواء أجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها أرفع، وبعضها أخفض. والخشونة عن اختلافها، ورد بأنه يجوز أن يكون ذلك مبدأهما لأنفسهما.

المبحث الثاني

فيمن يجعل الاعتماد نفس المدافعة[(١)]

(قال: المبحث الثاني: من الملموسات الاعتماد فيمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة إلى جهة ما لا مبدأها المعقول).

قال: قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم، لما يمنعه من الحركة إلى جهة، فيكون من الكيفيات الملموسة، ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة، لكونه محسوسًا يوجد حيث لا حركة، كما في الحجر المسكن في الجو، والزق المفتوح المسكن تحت الماء، وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيّزه الطبيعي، وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعًا لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما، وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة، ويبقى الاشتباه في أنه من أي قسم من أقسام الكيف...؟

(قال: وقد يجعل أنواعه ستة بحسب الجهات، إلا أن الطبيعي منها إنما يكون إلى فوق أو تحت لما أنهما الجهتان الحقيقيتان، والبواقي إضافية تتبدل فلا تكون أنواعًا.

على أن الحصر في الست عرفي لا حقيقي، إذ الجهات متكثرة جدًا كأجزاء الجسم، أو غير منحصرة أصلًا كانقساماته.

فالطبيعي من الاعتماد الثقل، وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم، وإلى صوب المركز في أكثر المسافة بينه وبين المحيط، من غير أن يبلغه والخفة وهي العكس).

قال: وقد تجعل أنواعه أي أنواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست، ويدعى تضادها مطلقًا، إن لم تشترط بين المتضادين غاية الخلاف، وإن اشترط

---

(١) انظر شرح المواقف ٥/ ١٩٢ ـ ٢٣٢ (المقصد الثالث: في الاعتماد وهو الميل). وقال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٥: الاعتماد والميل هو كيفية بها يكون الجسم مدافعًا لما يمنعه عن الحركة إلى جهته. وقال الجرجاني في التعريفات ص ٢٣٧: الميل حالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يُعِقْ عائق، ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المدفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء، وهو عند المتكلمين اعتماد الميل (وانظر أيضًا كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٧٤ ـ ١٦٧٧).

انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد والصاعد والهابط مثلًا، وفي جعل أنواع الاعتماد شيئًا ضعف من وجهين:

أحدهما: أن الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة إنما هو الصاعد والهابط، أعني الميل إلى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا يتبدلان أصلًا، حتى لو تنكس الإنسان لم يصر فوقه تحتًا، وتحته فوقًا، بل صار رجله إلى فوق ورأسه إلى تحت، بخلاف سائر الجهات، فإنها إضافية تتبدل، كالمواجه للمشرق إذا واجه المغرب صار قدامه خلفًا، ويمينه شمالًا، وبالعكس، فتتبدل الاعتمادات، أي يصير اعتماده إلى قدام اعتمادًا إلى خلف وبالعكس، وكذا إلى اليمين والشمال فلا يكون أنواعًا مختلفة.

وثانيهما: أن حصر الجهات في الستة أمر عرفي، اعتبره العوام من حال الإنسان في أن له رأسًا، وقدمًا، وظهرًا، وبطنًا، ويمينًا، وشمالًا، والخواص من حال الجسم في أن له أبعادًا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ولكل بعد طرفان، وأما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدًا، غير محصورة بحسب ما للجسم من الأجزاء عند مَن يقول بالجوهر الفرد، أو غير متناهية أصلًا، بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند مَن لا يقول به.

وبالجملة فالحقيقي من أنواع الاعتمادات الذي لا يلحقه التبدل أصلًا اثنان هما: الثقل، والخفة، أعني الميل الهابط والصاعد، وكل منهما مطلق ومضاف، فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله، أعني النقطة التي تتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الأرض، والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المركز، لكنه لا يبلغ المركز كما للماء، فإنه ثقيل بالإضافة إلى النار، والهواء دون الأرض، والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما للنار، والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط، وحركة إلى المحيط، لكنه لا يبلغ المحيط كما للهواء.

(قال: وليستا راجعتين إلى الرطوبة واليبوسة، أو إلى كثرة أجزاء الجسم وقلتها على ما قيل، لأن الزق يسع من الزئبق أضعاف ما يسع من الماء، مع زيادته في الرطوبة، وتساويهما في الأجزاء، وإلا لكان في الماء فرج خلاء، نسبتها إلى الأجزاء نسبة وزن الزئبق إلى وزن الماء).

قال: وليسا راجعين ما ذكرنا من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم، غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة، حيث كان الهواء خفيفًا مع رطوبته، والأرض ثقيلة مع يبوستها، هو رأي الجمهور، وذهب الجبائي، إلى أن سبب الثقل الرطوبة، وسبب الخفة اليبوسة، لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب، وترمد الخفيف كالخشب، ورد بأن غايته ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو ثقيل، وخفيف من غير دلالة على تحققها قبل ذلك، وسببيتهما وعموم الحكم.

وذهب الأستاذ أبو إسحٰق إلى أن الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة، وإنما تفاوت الأجسام في ذلك عائد إلى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل، وقلتها في الخفيف.

ورد بعد تسليم التجانس بأنه يجوز أن يحدث في المركب من الأجزاء القليلة صفة الثقل، والكثيرة صفة الخفة، لمحض إرادة المختار، أو بغيرها من الأسباب، كسائر الأعراض من الألوان والطعوم وغيرها، وقد يستدل على بطلان الرأيين بأن الزق الواحد يسع من الزئبق أضعاف ما يسع من الماء، فالزئبق أثقل من الماء بكثير، مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق، وتساويهما في الأجزاء في الصورة المفروضة، وهي أن تملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقًا، إذ لو كان أجزاء الزئبق أكثر لزم أن يكون فيما بين أجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء، وأن يحس في زق الماء بالأحياز الفارغة أضعاف ما يحس به من المملوءة.

هذا بعد تسليم وجود الخلاء، وعدم انحدار الماء بالطبع إلى الحيّز الخالي بناء على إرادة القادر المختار.

أو أن في الخلاء قوة دافعة، ويمكن أن يقال: لا يحس لها لغاية الصغر، مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائية.

(قال: ومنع القاضي تعدد الاعتمادات، حتى زعم أن في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة إلى السفل ثقلًا، وإلى العلو خفة، وبعضهم تضادها لما أنها تجتمع كما في الحجز المجاذب علوًا وسفلًا، والجبل المتجاذب يمينًا وشمالًا.

والحق أن الطبيعيين متضادان وأن تضاد بين الطبيعي وغيره، كما في الحجز الذي يرفع، وأما غير الطبيعي فقيل المختلفان منه متضادان لما له من أن المبدأ القريب مبدأ للحركة، فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماع الحركتين بالذات إلى جهتين، وهو محال.

ورد بأنه ليس من تمام العلة، كيف وقد اجتمعا في الحبل المتجاذب إلى الجانبين، وقد يقال لا مدافعة، وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك).

قال: ومنع القاضي. اختلف أصحابنا القائلون بالاعتماد، فذهب القاضي إلى أن الاعتماد في كل جسم أمر واحد ربما يتعدد أسماؤه بحسب الاعتبار، حتى يسمى بالنسبة إلى العلو خفة، وإلى السفل ثقلًا. وليس له بالنسبة إلى الجهات الأخر اسم خاص، فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز أن يفرض لذلك الأمر الاعتبارات المختلفة والإضافة إلى الجهات الست، وذهب بعضهم إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم اعتمادان بالنسبة إلى جهتين، وبعضهم إلى أنها متعددة غير متضادة، لأن من جذب حجرًا ثقيلًا إلى جهة العلو فإنه يحس منه اعتماد إلى جهة السفل، ولو جذبه غيره إلى جهة السفل يحس منه اعتماد إلى جهة العلو، ولأن كلًا من المتجاذبين جبلا على التقاوم، والتساوي في القوة يحس من الحمل، اعتمادًا إلى خلاف جهته، والحق أن الاعتمادين الطبيعيين أعني الثقل والخفة متضادان، لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد، باعتبار واحد وأنه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي، كما في الحجر الذي يرفع إلى فوق، فإن الرفع يحس مدافعة هابطة، والرفع مدافعة صاعدة، وأما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل: المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسرة، لأنه مبدأ قريب للحركة، فلو جاز الاعتمادان معًا لجاز الحركتان بالذات معًا، لاستلزام وجود المؤثر وجود الأثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيّزين، وإنما قيد بالذات لأنه لا يمتنع حركتان إلى جهتين، إذا كانت إحداهما بالذات والأخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك إلى خلاف الجهة التي تتحرك إليها السفينة، وهذا معنى ما قال الجبائي: إن الحركتين إلى جهتين متضادتان. وكذا الاعتمادان الموجبان لهما، وحينئذٍ لا يرد ما قال الآمدي: إن هذا تمثيل بلا جامع، كيف والحركة أثر الاعتماد، وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلًا عن تضاده، كالطبيعة توجب الحركة، ويشرط الخروج عن الحيّز الطبيعي، والسكون بشرط الحصول فيه، على أن الفرق قائم. فإن اجتماع الحركتين إلى جهتين إنما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيّزين، ولا كذلك الاعتمادان.

الجواب: أنه إن أريد بالمبدأ القريب تمام العلة، فلا نسلم أن الاعتماد كذلك، بل لا بد من انتفاء المانع.

وإن أريد الأعم فلا نسلم أنه يوجب وجود الأثر، على أنه لو تم هذا الدليل تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه، سلمنا لكنه معارض بأنهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما، واللازم باطل لأن الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين إلى جهتين متقابلتين

يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة إلى خلاف جهته. وقد يقال: لا، بل هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك لا مدافعة فيه أصلًا.

(قال: والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازمًا وغيره مجتلبًا ولهم اختلاف في أن الاعتماد الصاعد للهواء لازم أو يجتلب وفي أن اللازم هل هو باقٍ أم لا...؟ كالمجتلب وفي أنه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل: لا وقيل: يتولد منه أشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط أو غير شرط وبعضها لا لذاته).

قال: والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازمًا، كاعتماد الثقيل إلى السفل، والخفيف إلى العلو، وغير الطبيعي مختلفًا كاعتماد الثقيل إلى العلو، والخفيف إلى السفل قس، أو كالاعتماد إلى باقي الجهات ولهم اختلافات في باب الاعتماد منها: ما قال الجبائي: إن في الهواء اعتمادًا صاعدًا لازمًا لما يشاهد في الزق المفتوح المقسور تحت الماء، أنه إذا شق خرج الهواء صاعدًا، وشق الماء بل لو زال القاصر الهواء بالزق، وما تعلق به من الثقل.

لا يقال: يجوز أن لا يكون ذلك لصعوده اللازم، بل لضغط الماء إياه، وإخراجه من حيّزه بثقل وطأته، لأنا نقول: لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاد ثقل وطأة الماء إلا استقرارًا وثباتًا كسائر الأثقال، سيما إذا بقي الزق مشدودًا.

قال أبو هاشم: ليس للهواء اعتماد لازم، ولو كان في طبعه صعودًا لانفصل عن أجزاء الخشبة التي في الماء، وصعد دون الخشبة، إذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلخل أجزائها، وتشبث الهواء بها، لا يقال: يجوز أن يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم، وعدم الانفصال، سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال، لانكسار سورتها بالامتزاج، لأنا نقول: الكلام في الأجزاء الهوائية المجاورة للأجزاء الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة، فالأقرب أن يقال: إن احتباسها فيما بين الأجزاء الخشبية منعها الانفصال، وأوجب الاستتباع، ومنها ما قال الجبائي: إن الاعتماد غير باقٍ، لازمًا كان أو مختلفًا، وقال أبو هاشم: بل اللازم باقٍ بحكم المشاهدة، كما في الألوان والطعوم، تمسك الجبائي بأن الإنسان إذا تحامل على حجر هابط فاعتماد المختلف غير باقٍ فكذا اللازم، لاشتراكهما في أخص أوصاف النفس، أعني كونه اعتمادًا هابطًا، وبأن ما لا يبقى من الأعراض كالأصوات وغيرها، لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور، فكذا في الاعتمادات التي مختلفها مقدورًا، ولازمها غير مقدور.

ورد الأول بمنع كون أخص الأوصاف الاعتماد الهابط، بل الاعتماد اللازم، والثاني بأنه تمثيل بلا جامع، ومنها ما قال الجبائي: إن الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونًا، وإنما يولدهما الحركة، فإن مَن فتح بابًا، أو رمى حجرًا إن لم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح أو الحجر تولد سكونه في القصد.

وقال أبو هاشم: بل المولد لهما الاعتماد، لأنه إذا نصب عمود قائم وأدعم بدعامة، واعتمد عليه إنسان إلى جهة الدعامة ثم أزيلت الدعامة فإن العمود يتحرك إلى جهتها ويسقط، وإن لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف، إذ لا دلالة على الانحصار، فيجوز أن يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد أخرى، وكذا ما قيل في أن المتولد هو الاعتماد دون الحركة، إن حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر، لأنه ما لم يندفع عن حيّزه امتنع انتقال يد الرامي إليه، لاستحالة تداخل الجسمين، لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا توجبه لجواز أن يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد، كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها، بل الأمر كذلك، وإلا لزم الانفصال، وإن أريد بالذات فالأمر بالعكس إذ ما لم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر، ولهذا يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس، فالأقرب أن المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة، وقد يكون الاعتماد فإنه يولد.

(قال: والفلاسفة يسمونه الميل، ويجعلونه طبيعيًا وقسريًا ونفسانيًا، لأن مبدأه إن كان من خارج فقسري، وإلا فإن كان مع شعور فنفساني وإلا فطبيعي، وبعضهم يخص الشعور بالإرادي، ويجعل النفساني أعم منه لتناوله ميل النبات التبرز والتزيد، ويدل على أن ترددهم في أن الميل نفس المدافعة، أو مبدأهما ما قالوا إن الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيّزه، وإلا لكان مائلًا عنه لا إليه، وأنه لا يجامع القسري عند اختلاف الجهة، لامتناع المدافعة إلى جهة مع التنحي عنها، ويجامع عند اتحادها كما في الحجر المدفوع إلى أسفل، ولذا كانت حركته أسرع، وأن الحركة الصاعدة للحجر المرمي إلى فوق، تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية، والهابطة بالعكس، لأن الميل القسري كلما ازداد ضعفًا بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة، حتى غلب القسري، فرجع المرمي، وإن تفاوت حركة الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس إلا لكون المقاومة الذي هو الميل الطبيعي في الكبير أكثر).

أي الاعتماد، ميلًا ويقسمونه إلى الطبيعي والقسري والنفساني، لأن مبدأه وما ينبعث هو عنه، إن كان أمرًا خارجًا عن محله فقسري كميل السهم المرمي إلى فوق، وإلا فإن كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الإنساني على غيره، وإلا فطبيعي سواء

اقتضته القوة على وتيرة واحدة أبدًا، كميل الحجر المسكن في الجو، أو اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات إلى التبرز والتزيد، ومنهم مَن سمى المقرون بالقصد والشعور إراديًا وجعل النفساني أعم منه ومن وتر أحد قسمي الطبيعي، أعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الأنفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس، فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيًا، ومنهم مَن جعله خارجًا على الأقسام لكونه مركبًا على ما سيأتي في بحث الحركة، مع زيادة كلام في هذا الباب.

ثم إنهم قد ذكروا أحكامًا تدل على ترددهم في أن الميل نفس المدافعة المحسوسة، أو مبدؤها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدًا في الهواء، أو ساكنًا على الأرض، فبها أن الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيّزه الطبيعي، وإلا فإما أن يميل إليه فيلزم طلب حصول الحاصل، أو عنه فيلزم أن يكون المطلوب بالطبع متروكًا بالطبع، ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل، إذ ربما يتخلف الأثر عنه لفقد شرط، أو وجود مانع، ومنها أن الميل الطبيعي لا يجامع الميل القسري إلى جهتين، لأن امتناع المدافعة إلى جهة مع المدافعة عنها ضروري، فالحجر المرمي إلى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل، بل بالقوة، بمعنى أن من شأنه أن يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية، وإما إلى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع إلى أسفل، فإن فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر إذا خلي وطبعه، وأخرى أحدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده، ولهذا يكون حركته حينئذٍ أسرع مما إذا سقط بنفسه فهبط، وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر، ومنها ما ذكروا في بيان سبب أن الحجر الذي يتحرك صاعدًا بالقسر، ثم يرجع هابطًا بالطبع، أن حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية، والطبيعية بالعكس، لأن ميله القسري يزداد ضعفًا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق، فيزداد الميل الطبيعي أعني مبدأ المدافعة قوة إلى أن يتعادلا، ثم يأخذ القسري في الانتقاص، والطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد، ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بأن الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطء وليس ذاك إلا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي أعني مبدأ المدافعة في الكبير أكثر منه في الصغير، لأن التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل إلا بذلك.

وأجاب الإمام: بأن الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير أكثر، وبزيادة المقاومة أجدر، والفلاسفة يزعمون أنه أمر ثابت ليس مما يشتد ويضعف، أو يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى أن طبيعة كل الماء وبعضه واحد، ولا يتبين الحق

من ذلك إلا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة هٰهنا، وهم لم يزيدوا على أن الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون أولاً، وبالذات دون شعور وإرادة، وقد يقال لما تصدر عنه أمر لا تتخلف عنه، ولا يفتقر الصدور إلى علة خارجة عنه، كنزول الحجر إلى السفل، وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور، وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة، وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقية، وإما إطلاقها على المزاج، أو على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة، أو على الحرارة الغريزية، أو على النفس النباتية، أو نحو ذلك على ما يذكره الأطباء فمختص بالمركبات.

النوع الثاني
المبصرات(*)(١)

(قال: النوع الثاني المبصرات كالألوان والأضواء، وقد يبصر بتوسطهما غيرهما، بل غير الكيفيات من الأوضاع والمقادير وما يتصل بها وهٰهنا بحث، ولها مباحث).

ذهبت الفلاسفة إلى أن المبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون، وإن كان الثاني مشروطًا بالأول، وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات، من المقادير والأوضاع وغير ذلك، كالاستقامة والانحناء، والتحدب

(*) وفيه خمسة مباحث:
المبحث الأول: البياض والسواد طرفان للون.
المبحث الثاني: لا حقيقة للون عند بعض الناس.
المبحث الثالث: الضوء.
المبحث الرابع: حدوث الضوء في المستضيء من مضيء.
المبحث الخامس: الضوء مغاير للون.

(١) انظر شرح المواقف ٥/٢٣٣ ـ ٢٥٨. وقد قسم النوع الثاني: المبصرات على قسمين:
القسم الأول: في الألوان، وفيه ثلاثة مقاصد:
المقصد الأول: قول القدماء في الألوان.
المقصد الثاني: الضوء شرط وجود اللون.
المقصد الثالث: الظلمة عدم الضوء.
القسم الثاني: في الأضواء، وفيه أربعة مقاصد:
المقصد الأول: قول الحكماء في الضوء.
المقصد الثاني: مراتب الضوء.
المقصد الثالث: هل يتكيف الهواء بالضوء؟
المقصد الرابع: أن ثمة شيئًا غير الضوء يترقرق.

والتقعر، وسائر الأشكال وكالطول والقصر، والصغر والقرب، والبعد والتفرق، والاتصال والانفصال والحركة والسكون، والضحك، والبكاء، والحسن والقبح، وغير ذلك. وأما ما يتوهم من إبصار مثل الرطوبة واليبوسة، والملاسة والخشونة، فمبني على أنه يبصر ملزوماتها كالسيلان، والتماسك الراجعين إلى الحركة والسكون وكاستواء الأجزاء في الوضع واختلافها فيه.

المبحث الأول

البياض والسواد طرفان للون

(قال: المبحث الأول: للون طرفان هما البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط، وهي أنواع متباينة بل متضادة، إن لم تشترط غاية الخلاف).

حقائق الألوان، بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض، لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الألوان، وأما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين أنواع متباينة، يختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة، إن اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والافتضادة.

النوع ليس البياض

(قال: والتحقيق أن النوع ليس هو أن البياض مثلًا، بل البياضات التي تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج، ونحو ذلك، وكذا سائر الألوان، بل جميع المقولات بالتشكيك حتى أن النوع من الملموسات هي الحرارة المخصوصة، ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة، والضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الأنواع عارض خاص، له اسم خاص كما في الألوان، وقد لا يكون كما في الأضواء، وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه فقد دخل ماهية المعروض للأشد، ومبنى ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها، ما به التفاوت إن لم يدخل فيها فذاك، وإلا فلا اشتراك، ونوقض بالعارض، وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه فقد دخل في ماهية المعروض للأشد، وفيه نظرًا وبالجملة فعدم دخول ما به التفاوت فيما فيه التفاوت، إما أن يمنع التفاوت فيتم النقض، أو لا فلا يتم الدليل، ومن هٰهنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك والاشتداد، وبعضهم إلى إثباته في الماهية وذاتياتها، حتى جعل الماهية الخطبة في الخط الأطول أطول، وفي الأقصر أنقص).

الظاهر من كلام القوم أن أنواع اللون هي السواد والبياض، والحمرة والصفرة، وغير ذلك، وأنواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ونحو

ذلك، إلا أن التحقيق هو أن أنواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت أفرادها كبياض الثلج مثلًا، وكذا في السواد وغيره، بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى أن النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة، بل الحرارة المخصوصة التي تكون في أفرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلًا، وأنواع من المبصرات ليس مطلق الضوء، بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه أفراده كضوء الشمس مثلًا، وإنما يقع الاشتباه من جهة أن الأنواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص، واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر، وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات، ونحو ذلك فيتوهم أن تلك الجملة نوع واحد بخلاف الأضواء، فإنه لا ينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه، بل ربما يتوهم كون المجموع نوعًا واحدًا فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات، إلا أن اللون جنس الألوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت، والضوء توهم نوعية لتقارب أنواعه بخلاف اللون، وإنما توهم ذلك في جملة من أنواعه كالبياض مثلًا لتقارب أنواع البياض، وكالسواد لتقارب أنواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلًا في أنه ليس نوعًا لما تحته ولا جنسًا بل عارضًا، ومبنى ذلك على ما تقرر عندهم من أن القول بالتشكيك لا يكون إلا عارضًا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها، لأن الأمر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الأشد دون الأضعف، إن لم يكن داخلًا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها، بل كانت في الكل على السواء، وإن كان داخلًا فيها لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها لانتفاء بعض الأجزاء، مثلًا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر، إن كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوء، وإلا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية.

فإن قيل: لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون العارض أيضًا مقولًا بالتشكيك قابلًا للشدة والضعف لأن القدر الزائد إما داخل في مفهوم العارض فيهما على السواء، مثلًا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج، إن كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته، وإلا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء.

أجيب بأنه داخل في ماهية المعروض الأشد، وإن لم يدخل في ماهية العارض، ولا في ماهية المعروض الأضعف، ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات ولقائل أن يقول: فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية، وذلك لأنه لما جاز التفاوت في العارض باعتبار أمر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار أمر خارج عنها داخل في هوية

بعض الأفراد، مثلًا يكون النور تمام ماهية الأنوار، أو جنسًا لها، وتكون الخصوصية التي في نور الشمس أمرًا خارجًا عن حقيقة النور، داخلًا في هوية نور الشمس على هذا القياس.

وتوجيه المنع أنا لا نسلم أن القدر الزائد إن كان خارجًا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء، وإنما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية، وإذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلًا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله، وإنما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه، فإن الخصوصية التي في نور الشمس، وبياض الثلج، وحرارة النار، ليست إلا زيادة نور وبياض، وحرارة، ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها.

والحاصل: أن عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت، إن كان مانعًا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في أفراده سواء كان عارضًا لهما، أو ذاتيًا، وهو معنى النقض، وإن لم يكن مانعًا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها، ومن هٰهنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك[1] مطلقًا ممسكًا بالدليل المذكور، وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها، نظرًا إلى عدم دليل الامتناع، بل ادعوا أن تفاوت الخط الأطول والأقصر تفاوت في الماهية الخطية وأنها في الأطول أكمل وفي الأقصر أنقص، لأن الزيادة التي في الطول من جنس الخط، وإن لم يكن داخلًا في ماهيته وإن ادعى التفرقة بين ما إذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلًا في ماهية الأشد، وبين ما إذا كان داخلًا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان، مع أن الدليل المذكور لا يتم حينئذٍ في أجزاء الماهية لجواز أن يكون ما به يتفاوت الجنس خارجًا عنه، داخلًا في ماهية بعض أنواعه.

المبحث الثاني
لا حقيقة للون عند بعض الناس

(قال: المبحث الثاني: من الناس مَن زعم أنه لا حقيقة للون وإنما يتخيل إن البياض من مخالطة الضوء للأجسام الشفافة كما في الثلج[2]،

---

(١) الشك: هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وقيل: اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما.

(٢) كما في الثلج: فإنه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضًا.

والزبد[١] ومسحوق البلّور والزجاج[٢] والسواد من عدم غور الضوء في الجسم ولهذا ينسب إلى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء[٣] على ما يشاهد في الثوب المبلول[٤] والبواقي من اختلاف في الأمرين.

والحق أن هذا بعض أسباب الحصول على ما قال ابن سينا[٥] شك في حدوث البياض بما ذكر، لكنا ندعي حدوثه بغيره كما في البيض المسلوق، ولبن العذراء والجص، واقتصر بعضهم على نفي البياض لما أنه ينسلخ ويقبل محله الألوان، بخلاف السواد وضعفه ظاهر).

زعم بعضهم أنه لا حقيقة للون أصلًا، والبياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جدًا، كما في الثلج فإنه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جهدية شفافة، وكذا في زبد الماء، والمسحوق من البلور والزجاج الصافي، والسواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته، واندماج أجزائه، وباقي الألوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف، وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد إلى الماء نظرًا إلى أنه يخرج الهواء، فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول إلى السواد، والمحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة

---

(١) الزبد: أي زبد الماء فإنه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر.

(٢) مسحوق البلور والزجاج: فإنه يُرى في البلور والزجاج المسحوقين سحقًا ناعمًا، بياضٌ مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها مع بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون.

(٣) يعني أن الماء إذا وصل إلى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الماء وليس إشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء إلى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل أن هناك سوادًا.

(٤) على ما يشاهد في الثوب المبلول: فإن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد.

(٥) قال ابن سينا في الشفاء: قد يحدث البياض لوجوه: الأول: أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه ولم تحدث النار فيه هوائية لأنه بعد الطبخ أثقل. الثاني: الدواء المسمى بلبن العذراء، وهو خل طبخ فيه المردارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى فيبيض ثم يجف، فليس ابيضاضه لأن شفافًا تفرق ودخل فيه الهواء. الثالث: الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية، ومن الحمرة فالقتمة، ومن الخضرة فالنيلية، ولو اختلاف ما تتركب عنها لاتحد الطريق. الرابع: الضوء لا ينقل السواد تجربة (أي إذا انعكس الضوء من جسم صقيل أسود إلى جسم آخر لم يصر المنعكس أسود) فلو لم يكن إلا سواد وبياض وجب أن يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر. الخامس: أن الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل. قال ابن سينا: فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء، ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضيء تأثير في التبييض. (انظر شرح المواقف ٥/٢٣٨ ـ ٢٤٢).

وظهورها في الصور المذكورة بالأسباب المذكورة، ولا ينافي تحققها، ولا حدوثها بأسباب أخر على ما قال ابن سينا: إنه لا شك في اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الأبيض، ولكنا ندعي أن البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضًا مع أن النار لم تحدث فيه تخلخلًا وهوائية، بل أخرجت الهوائية عنه، ولهذا صار أثقل، وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفي حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي، ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج، ويصير في غاية البياض ثم يجف، وما ذاك بحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فإنه كان متفرقًا منحلًا في الخل، ولا لتقارب أجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض إلى البعض لأن حدة ماء القلي بالتفريق أولى، بل ذلك على سبيل الاستحالة، كما في الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق، والتصوفل[1] مع أن تفريق الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر، فظهر أن ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج، وزبد الماء، ومسحوق البلور، والزجاج، ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف، بل ادعى حصوله بأسباب أخر بعد ما كان لا يعلم حصوله إلا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء[2]: لا أعلم هل يحصل البياض بسبب آخر أم لا؟ وكان صاحب المواقف فهم - وحاشاه عن سوء الفهم - من بعض عبارات الشفاء حيث يقول: وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة: أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض ولرؤية لون هو البياض، إنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبة إلى السفسطة[3]، ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف أمران:

أحدهما: اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون من البياض تارة إلى الغبرة، ثم العودية، ثم السواد، وتارة إلى الحمرة ثم القتمة، ثم السواد، وتارة إلى الخضرة ثم النيلية، ثم السواد فإنه يدل على اختلاف ما تركب عنه الألوان، إذ لو لم يكن

---

(١) التصوفل: كذا في الأصل، وهي كلمة غير واضحة المعنى، وفي شرح المواقف ٥/ ٢٤١ «التصويل».

(٢) أي في فعل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات، ونص عبارته كما أوردها صاحب المواقف: لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر.

(٣) قال في المواقف: وإذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف (أي ابن سينا) بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة، ويلزم السفسطة (شرح المواقف ٥/ ٢٤٢).

إلا السواد والبياض، ولم يكن البياض إلا بمخالطة الهواء للأجزاء الشفافة، لم يكن في تركب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد، وإن وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف.

وثانيهما: انعكاس الحمرة والخضرة، ونحو ذلك من الألوان فإنه لو كان اختلاف الألوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلا البياض، لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربة. ودلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركب من السواد والبياض، أظهر من دلالته، على أن سبب البياض لا يجب أن يكون هو مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في الملازمتين نظرًا، لجواز أن يقع تركب السواد والبياض على أنحاء مختلفة، وأن ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج، وإن لم ينعكس عند الانفراد، وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض، وأثبت السواد تمسكًا بأن البياض ينسلخ ويقبل محله الألوان بخلاف السواد، ورد بعد ثبوت الأمرين بأنه: يجوز أن يكون الحقيقي مفارقًا والتخيلي لازمًا، لزوال سبب الأول، ولزوم سبب التخيلي، لا يقال محل البياض يقبل محله جميع الألوان وكل ما يقبل الشيء فهو عارٍ عنه، ضرورة تنافي القبول والفعل، لأنا نجيب بمنع الصغرى فإنه إنما يقبل ما سوى البياض الذي فيه، فلا يلزم إلا عراؤه عنه، وإن أريد بالقبول معنى الإمكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر.

وقد يقال: لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان الفعل ممتنع الاتصاف به، وهو باطل، وليس بشيء لأن القضية مشروطة، فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلًا وهو حق.

السواد والبياض أصل الألوان

(قال: وقيل: الأصل هو البياض والسواد، وقيل: والحمرة والصفرة والخضرة أيضًا، والبواقي بالتركيب تعويلًا على مشاهدة ذلك في بعض الصور، ولا يخفى أنها لا تفيد الحكم الكلي).

القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم مَن زعم أنهما أصل الألوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من أن البياض والسواد إن اختلطا وحدهما حصلت الغبرة، وإن خالط السواد ضوءًا كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار، فإن كان السواد غالبًا حصلت الحمرة، وإن اشتدت الغلبة حصلت القتمة وإن غلب الضوء حصلت الصفرة، ثم إن الصفرة إذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم إن

الخضرة إذا انضم إليها سواد آخر حصلت الكراثية، وإذا انضم إليها بياض حصلت الزنجارية، ثم الكراثية إن خلطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية، ثم النيلية إن خالطها حمرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا القياس.

ومنهم مَن زعم أن الأصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى أنهما يفيدان التركيب المخصوص بقيد اللون المخصوص، وإما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا.

المبحث الثالث

الضـوء(١)

(قال: المبحث الثالث: الضوء ذاتي إن كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياء، وإلا فلا فعرضي كما للقمر يسمى نورًا، وهو إن حصل من الضي لذاته فأول كضوء ما يقابل الشمس، وإلا فثانٍ وثالث وهلم جرًا كضوء وجه الأرض قبل الطلوع، وضوء داخل البيت من الدار وهكذا إلى أن ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية، وإلا لكان مانعًا للجالس في الغار من إبصار الخارج، كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحائل، بين ما يحيط بالرائي أو بالمرئي وليست عدمًا صرف التنافي المجعولية المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]).

غني عن التعريف كسائر المحسوسات، وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف، أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر تعريف بالأخفى، وكان المراد التنبيه على بعض الخواص، والضوء إن كان من ذات المحل بأن لا يكون فائضًا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء وإلا

(١) الضوء: نوع من الطاقة لم تحدد طبيعته حتى الآن، ولم تستطع أي من النظريات العديدة التي وضعت بصدده أن تفسر جميع خواصه. وقال إسحٰق نيوتن العالم الفيزيائي: يتكون الضوء من جسيمات منبعثة من الأجسام المضيئة، وتنتقل خلال الفراغ بسرعة كبيرة. وقد فسرت هذه النظرية بعض خواص الضوء مثل الانعكاس والانكسار، ولم تستطع تفسير ظاهرتي التشتت والتداخل. أما حديثًا فقد فسر الضوء بنظرية الكم على أنه نوع من الطاقة الإشعاعية يقذفها الجسم المضيء على دفعات متتالية تسمى (فوتونات)، يعرف الضوء غالبًا من ناحية تأثيره على العين، على أنه الطاقة التي تجعل مصدرها أو الجسم الساقط عليها مرئيًا، مثل الشمس والمصباح والقمر، وتتوقف رؤية الجسم على مقدار شدة الضوء الساقط عليه الصادر منه.

فعرضي كما للقمر ويسمى نورًا أخذًا من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً﴾ [يونس: ٥] أي ذات ضياء، ﴿وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥] أي ذا نور.

العرضي إن كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر، وضوء وجه الأرض المقابل للشمس، فهو الضوء الأول، وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس، وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس، أو لهواء آخر يقابلها، فهو الضوء الثاني، والثالث، وهلم جرًا. على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات، إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم، وهو الظلمة، أعني عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب إليه البعض، وإلا لكان مانعًا للجالس في الغار[1] من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار، كما أنه مانع له من إبصار مَن هو في الغار، وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الإبصار، بين أن يكون محيطًا بالرائي والمرئي، أو متوسطًا بينهما، وربما يمنع ذلك بأنه ليس بمانع بل إحاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية، وهو منتفٍ في الغار، لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الإبصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] فإن المجعول لا يكون إلا موجودًا.

وأجيب بالمنع، فإن الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص، كالعمى فإنما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف[2].

هل الضوء نفس الهواء أو ما يخالطه...؟

(قال: ولهم تردد في أن المضيء فيما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف، أو ما يخالطه من الأجزاء).

---

(١) الغار: كالكهف في الجبل، وجمع الغار: غيران، وتصغيره: غوير.

(٢) قال في المواقف: الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئًا، والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم، الخارج، ولا عكس (أي لا يرى الخارج الجالس)، وما هو إلا لأنه ليس أمرًا حقيقيًا قائمًا بالهواء مانعًا من الإبصار. ولو قيل: إن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي لا الضوء مطلقًا ولا الضوء المحيط بالمرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به، لم يكن هذا القول بعيدًا. منهم مَن جعل الظلمة شرطًا لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع بالليل، ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف، وذلك كالهباء (أي الغبار) الذي يرى في البيت، ولا يرى في الشمس. (شرح المواقف ٥/ ٢٤٦ ـ ٢٤٨).

لا خلاف بين المحققين من الحكماء في إضاءة الهواء، إنما الخلاف في أن محل الضوء هو نفس الهواء الصرف، أو ما يخالطه من الأجزاء البخارية أو الدخانية، أو نحو ذلك.

احتج الأولون بما يشاهد من الهواء المضيء في أفق المشرق وقت الصباح، وبأنه لو لم يكن مضيئًا لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس، إذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء أقوى، وضعفهما ظاهر، لأن الكلام في الهواء الصرف والأقرب ما ذكره الإمام: وهو أن إضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الأجزاء لكان الهواء كلما كان أصفى كان أقل ضوءًا، وكلما كان أكدر وأغلظ فأكثر، والأمر بالعكس، وفيه أيضًا ضعف لجواز أن يكون الموجب مخالطة الأجزاء إلى حد مخصوص، إذا تجاوزته أخذ الضوء في النقصان، وحاصله أنه يجوز أن يضره الإفراط كما يضره التفريط[1]، تمسك الآخرون بأنه لو تكيف بالضوء لوجب أن يحس به مضيئًا كالجدار، واللازم باطل لأن الهواء غير مرئي، ورد بمنع الملازمة إذ من شرائط الرؤية اللون، ولا لون للهواء الصرف.

الظل حاصل من الهواء المقابل للمضيء

(قال: وأما الظل فهو ما يحصل من الهواء المقابل للمضيء، بالذات كالشمس والنار، أو بالغير كالقمر، وتفسيره بالمستفاد من المضيء بالغير ليس بمطرد، لتناوله ما هو من مقابلة القمر).

أي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالذات كالشمس والنار، أو بالغير كالقمر، وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضيء بالغير، ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر، مع أنه ليس بظل وفاقًا، وما ذكر في المواقف من أن مراتب الظل تختلف قوة وضعفًا بحسب اختلاف الأسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء

---

(١) الإفراط والتفريط: يقال: فرط إذا تقدم تقدمًا بالقصد. ومنه الفارط إلى الماء: أي المتقدم لإصلاح الدلو، يقال: فارط وفرط. ومنه قول رسول الله ﷺ: «أنا فرطكم على الحوض»، وقيل في الولد الصغير إذا مات: «اللهم اجعله لنا فرطًا». وقوله تعالى: ﴿أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ﴾ [طه: ٤٥]، أي يتقدم، وفرس فرط يسبق الخيل، والإفراط أن يسرف في التقدم، والتفريط أن يقتصر في الفرط. يقال: ما فرطت في كذا: أي ما قصرت. قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ﴿مَا فَرَّطْتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، ﴿مَا فَرَّطتُمْ فِي يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٨٠]، ﴿وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨] (معجم مفردات ألفاظ القرآن ص ٢٩٠ ـ ٢٩١).

البيت بحسب كبر الكوة وصغرها، حتى أنه ينقسم إلى ما لا نهاية له انقسام الكوة، فمبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الأجسام والمقادير وما يتبعها، وإن كانت محصورة بين حاصرين، حتى أن الذراع الواحد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له، ولو بالفرض، والوهم، وما تقرر من أن المحصور بين حاصرين لا تكون إلا متناهيًا، فمعناه بحسب الكمية الاتصالية، أو الانفصالية، لا بحسب قبول الانقسام.

الضوء قد يكون شعاعًا وقد يكون بريقًا

(قال: إذا كان الضوء يترقرق على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويكاد يستره يسمى الذاتي شعاعًا، كما للشمس، والعرضي بريقًا كما للمرآة).

قد يشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كأنه شيء يفيض منه، ويضطرب مجيئًا وذهابًا، بحيث يكاد يستره، فإن كان ذاتيًا كما للشمس سمي شعاعًا، وإن كان عرضيًا كما للمرآة سمي بريقًا.

المبحث الرابع

حدوث الضوء في المستضيء من مضيء

(قال: المبحث الرابع: لما كان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء عالٍ، أو متحرك أو متوسط بينه وبين المضيء بالذات توهم أن الضوء نفسه يتحرك انحدارًا أو اتباعًا، أو انعكاسًا، فهو أجسام صغار تنفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء، ويبطله أنه لا يعقل الحركة بالطبع إلى جهات مختلفة، ولا الحركة في لحظة من فلك الشمس إلى الأرض مع خرق للأفلاك، ولا كون ما وراء الجسم المحسوس أظهر للباصرة السليمة).

زعم بعض الحكماء: أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكًا بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم، أما الكبرى فظاهرة، وإنما قيدنا بالذات لأن الأعراض تتحرك بتبعية المحل، وأما الصغرى فلأن الضوء ينحدر من الشمس إلى الأرض. ويتبع المضيء في الانتقال من مكان إلى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع إلى موضع، وينعكس مما يلقاه إلى غيره، وكل ذلك حركة.

والجواب: المنع، بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم، ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه:

الأول: أنه لو كان جسمًا متحركًا لامتنع حركته إلى جهات مختلفة ضرورة أنها ليست بالقسر والإرادة، بل بالطبع، والحركة بالطبع إنما تكون إلى العلو أو السفل.

الثاني: أنه لو كان جسمًا لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس إلى الأرض، مع خرق الأفلاك التي تحته.

الثالث: أنه لو كان جسمًا ولا خفاء في أنه محسوس بالبصر لكان ساترًا للجسم الذي يحيط به الضوء، فكان الأكثر ضوءًا أشد استتارًا، والواقع خلافه، ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء في أنه مرئي حائل في الجملة، فيلزم أن يكون الأكثر ضوءًا أقل ظهورًا وأصعب رؤية لا أن يكون أعون على إدراك الباصرة السليمة، نعم ربما يستعان بالحائل على إبصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة، بحيث يحتاج إلى ما يجمع القوة، وقد يجاب بأن ذلك إنما هو شأن الأجسام الكثيفة لا الشفافة، وأما هذا النوع من الأجسام فإحاطته بالمرئي شرط للرؤية[1].

المبحث الخامس

الضوء مغاير للون

(قال: المبحث الخامس: الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط له في صحة الرؤية.

أما الأول: فبشهادة الحس وتضاد الألوان دون الأضواء وافتراقهما في الوجود كما في الأسواد واللامضيء والبلور المرئي في الليل ضوءه دون لونه.

وأما الثاني: فلأنه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده، وذهب بعضهم إلى أن الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل، ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف، ولا تمسك لهم يعتد به.

وذهب ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون، لأن عدم رؤيته في الظلمة إنما هو عدمه، لا لكون الهواء المظلم عائقًا عن الإبصار، بدليل أن الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار. ورد بأنه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي. وقال الإمام

(١) انظر شرح المواقف ٥/٢٤٩ ـ ٢٥٥ (المقصد الأول: قول الحكماء في الضوء).

الرازي: قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور، وهو ضعيف لأنه دور معية)[١].

الحق أن الضوء كيفية مغايرة للون، وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء، وأنه شرط لرؤية اللون لا لوجود على ما يراه ابن سينا، ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعيا. كيف وإنه قريب من إنكار الضروريات، وما ذكره الإمام الرازي من أن قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون، فلو كان وجود اللون مشروطًا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف، لأنه إن أراد بالمشروطة توقف السبق فممنوع أو المعية فغير محال، على أنه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كان في البلّور المرئي بالليل.

النوع الثالث

المسموعات وفيه بحثان(*)

المبحث الأول

الصوت خلق الله

(قال: المبحث الأول: الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة: كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرع، أو القلع، لا نفس

---

(١) قال في المواقف: قال ابن سينا وكثير من الحكماء: الضوء شرط وجود اللون، فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء، وأنه غير موجود في الظلمة، بل الجسم في الظلمة مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين. فإنا لا نراه في الظلمة، فذلك إما لعدمه أو لوجود العائق في رؤيته وهو الهواء المظلم، والثاني باطل لأن الهواء غير مانع من الإبصار، فإن الجالس في غار مظلم يرى مَن في الخارج والهواء الذي بينهما مع كونه مظلمًا لا يعوق عن رؤيته. والمشهور وهو مختار الإمام الرازي أنه شرط لرؤيته لا لوجوده، فإن رؤيته زائدة على ذاته، والمتحقق عدم رؤيته في الظلمة وأما عدمه فلا. والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج عنه لعدم إحاطة الضوء المحيط بالمرئي. قال ابن الهيثم: إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء، فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون، فإذا انتفيت طبقات الأضواء، انتفت طبقات الألوان، وهذا يوجب أن هذه الألوان تنتفي في الظلمة ويحدث منه انتفاء اللون مطلقًا. وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما (شرح المواقف ٥/ ٢٤٤ ـ ٢٤٦).

(*) همـا:

المبحث الأول: الصوت خلق الله.

المبحث الثاني: تمايز الصوت بكيفية عما يماثله.

التموج أو القرع أو القلع على ما ظن لأنها ليست مسموعة، ويدل على وجوده في الخارج، وتعلق الإحساس به هناك أيضًا إدراك جهته، والتمييز بين قريبه وبعيده، وليس ذلك لمجيء الهواء القارع من تلك الجهة، أو لقوة القرع القريب وضعف البعيد وإلا لما أدرك كونه من الجانب المخالف للأذن السامعة، ولما ميّز بين القوي البعيد والضعيف القريب)[١].

من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الأصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث، وكثيرًا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان إلا فيما يحتاج إلى زيادة بيان، والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو أساس عنيف، والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع، كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة، والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون، وليس الصوت نفس التموج، أو نفس القرع، والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب أو البعيد لأن التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعًا، بل ربما يدرك الأول باللمس والآخران بالبصر، وقد يتوهم أنه لا وجود للصوت في الخارج وإنما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج إلى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بأنه لو لم يوجد إلا في الحس لما أدرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد، لأن التقدير أنه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس، واللازم باطل قطعًا، لأنا إذا سمعنا الصوت نعرف أنه وصل إلينا من جهة اليمين أو اليسار، ومن مكان قريب أو بعيد.

لا يقال: يجوز أن يكون إدراك الجهة لأجل أن الهواء المتموج يجيء منها، ويميز القريب والبعيد، لأجل أن أثر القارع القريب أقوى من البعيد، وإن لم يكن الصوت موجودًا في الجهة والمسافة، لأنا نقول: لو صح الأول لما أدركت الجهة التي على خلاف الأذن السامعة، وليس كذلك لأن السامع قد يسد أذنه اليمنى ويجيء

---

(١) قال في المواقف: قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه، فقيل: الصوت هو التموّج، وقيل: هو القرع أو القلع. والحق أن ماهيته بديهية، وسببه القريب تموج الهواء وليس تموجه حركة بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون، وسبب التموج المذكور قلع عنيف أو قرع عنيف إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم إلى الجنبتين وينقاد له ما يجاوره إلى أن ننتهي، كالحجر المرمي في الماء (شرح المواقف ٥/٢٥٩ ـ ٢٦٢).

الصوت من يمينه فيسمعه بأذنه اليسرى، ويعرف أنه جاء من يمينه مع القطع بأن الهواء المتموج لا يصل إلى اليسرى إلا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم أن تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد، فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف، وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف أنهما مختلفان في القرب والبعد، وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو أنه إذا وصل الهواء المتموج إلى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط، أو بالهواء الخارج أيضًا، والحق هو الأخير بدليل إدراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد، فإنه لو لم يقع الإحساس به إلا من حيث إنه في الهواء الواصل إلى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت أو واسطة لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما إذا لم يوجد خارج الصماخ أصلًا فلم يعرف جهته ولا قربه أو بعده، كما أن اللمس لم يدرك الملموس إلا من حيث انتهى إليه، لا من حيث إنه في أول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين أو اليسار ومن القريب أو البعيد فظهر أن في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلوبين من جهة أنها تدل على أن القائم بالهواء الخارج من الصماخ أيضًا مسموع، وذلك يدل على أنها هناك موجودة، وهذا ما قال الإمام إن التميز بين الجهات والقرب والبعد من الأصوات لما كان حاصلًا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي، ولا يمكننا أن ندركها حيث هي إلا وهي موجودة خارج الصماخ، وما أورد من الأشكال، وهو أن المدرك بالسمع لما لم يكن إلا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلًا في تلك الجهة مدركًا له، بل مدركة الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث إنه صوت فقط، وهذا لا يختلف باختلاف الجهات، فكيف يوجب إدراك الجهة؟ ليس بشيء لأنهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركًا بالسمع إلا بمعنى أنا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة أنه هناك، كما نعرف بذوق الحلاوة، أو شم الرائحة من هذا الجسم أنهما منه، وإن لم يكن الجسم من المذوقات أو المشمومات، وأما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه أنا بعد ما أدركنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي يصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي منه شيء متأديًا أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى، وحينئذٍ يدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجود أو جهته، ويعد مورده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها، ولذلك يدرك البعيد ضعيفًا لأنه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة أثر ينتهي بنا إلى المبدأ لم يعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي.

رأي الفلاسفة في إدراك وصول الصوت بالهواء

(قال: ويدل على كون إدراكه بوصول الهواء الحامل له إلى الصماخ[١] أنه يميل مع الرياح، وأن مَن تكلم في طرف أنبوبة طرفها الآخر على أذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وأنه متأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه، كضرب الفأس من بعيد وأمثال هذه أمارات لا يستبعد إفادتها اليقين الحدسي، وإن لم تقم حجة على الغير إلا أنه لو استبعد قيام أمثال تلك الكيفية بجميع أجزاء الهواء وبقاؤها على هيئاتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ من صلب الأجسام لم يكن بعيدًا، وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الأملس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع، أو آخر متكيفًا بكيفية على ما هو الظاهر)[٢].

رأى الفلاسفة أنه إذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت، ثم المجاور فالمجار في جميع الجهات إلى حد ما بحسب شدة الصوت

---

(١) الصماخ: بالكسر: خرق الأذن، وقيل: هو الأذن نفسها، والسين لغة فيه.

(٢) قال في المواقف: الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها إلى الصماخ، لا لتعلق حاسة السمع به كالمرئي لوجوه: الأول: أن مَن وضع فمه في طرف أنبوبة وطرفها الآخر في صماخ إنسان وتكلم فيه سمعه ذلك الإنسان دون غيره. وما هو إلا لحصرها الهواء الحامل للصوت ومنعها إياه من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير. الثاني: الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن. الثالث: أن سماع الصوت يتأخر عن سببه (أي مصدره) تأخرًا زمانيًا فإنا نشاهد ضرب الفأس من بعيد ونسمع صوته بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد، وما هو إلا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل إلى صماخنا. احتُجّ بأنا نسمع الصوت من وراء جدار، ونفوذ الهواء فيه باقيًا على شكله، مما لا يعقل. قلنا: شرطه بقاؤه على كيفيته، ولا يبعد أن ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفًا بها، وإطلاق الشكل على الكيفية تجوز الصوت موجود خارج الصماخ لا أنه إنما يحصل في الصماخ وإلا لم ندرك جهته، كما أن اليد لما كان تلمس الشيء حيث تلقاه لا في مسافة لم يتميز جهته. ولذلك نميز بين الصوت القريب والصوت البعيد. لا يقال: إنما ندركها للتوجه منها، ولأن أثر القريب أقوى، لأنا نجيب عن الأول: أن مَن سد إحدى أذنيه وسمع بالأخرى عرف الجهة، ونجيب عن الثاني: أنه يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب. الهواء إذا صادم جسمًا أملس كجبل أو جدار ورجع بهيئته كالكرة المرمية إلى الحائط، رجع الهواء القهقرى فيحدث صوت شبيه بالأول، وهو الصدى فرعان: الأول: الظاهر أن الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الأول. الثاني: قد ظن بعض أنّ لكل صوت صدى، لكن قد لا يحس به إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا نميز بينهما، وإما لأن العاكس لا يكون صلبًا أملس فيكون كالكرة ترمى إلى شيء لين، فيكون رجوعه ضعيفًا ولذلك كان صوت المغني في الصحراء أضعف منه في المسقفات (شرح المواقف ٥/ ٢٦٢ - ٢٧١).

وضعفه ولا يسمعه إلا المسامع التي تقع في تلك المسافة، ويصل إليها ذلك الهواء، وتمسكوا بوجوه:

الأول: أن الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء إلى صماخه، فلو لم يكن الهواء حاملًا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك.

الثاني: أن من وضع طرف أنبوبة في فمه، وطرفها الآخر في صماخ إنسان، وتكلم منها بصوتٍ عالٍ سمعه ذلك الإنسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك إلا بمنع الأنبوبة وصول الهواء الحامل للصوت إلى أصمختهم.

الثالث: أنا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلًا، ويتأخر سماع الصوت عنه زمانًا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربًا وبعدًا، فلولا أن السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك.

وأجيب عن الكل بأن غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية، فيجوز أن يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الأنبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصل هواء حامل للصوت. والحق أن هذه أمارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وإن لم يقم حجة على المناظر. واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه:

الأول: أنه لو كان كذلك لما أدركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لأن الواصل لا يكون إلا ما في الصماخ.

والجواب ما سبق من أن المدرك الموقوف إدراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد أيضًا كما في الإبصار.

الثاني: أنّا ندرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا إلى خلافها.

والجواب: أن ذلك إنما يكون عند إمكان الوصول في الجملة وإن لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع.

الثالث: أنا نسمع صوت مَن يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير أن يزول عنه ذلك الشكل، الذي هو أضعف وأسرع زوالًا من الرقم على الماء، وقد صار مثلًا في عدم البقاء.

وأجيب بأنه إذا لم يكن للحائل منافذ أصلًا، ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع. ألا ترى أنه كلما كانت المنافذ أقل كان السماع أضعف، وأما بقاء الشكل فإن أريد به حقيقة التشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببًا لحدوث الكيفية المخصوصة، فلا حاجة لنا إلى بقائه لأنه من المعدات، وإن أريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استعداد في بقائه مع النفوذ والمضايق، والحق أن قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير قارة، لكل جزء من أجزاء الهواء، بدليل أن الكل من في تلك المسافة يسمعها، وبقاء أجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الأجسام الصلبة مستبعد جدًا، وأبعد منه حديث الصدى، وهو أن الهواء إذا تموج وقاومه جسم أملس كجبل أو - ـِ بحيث يرد ذلك المتموج إلى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية إلى الحائط المقاوم لما حدث من ذلك صوت هو الصدى، وترددوا في أن حدوثه من تموج الهواء الأول الراجع على هيئته، أو من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهو، الراجع، وهذا هو الأشبه. وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب، ثم رجوعه على هيئة وإحداثه وكيفيته فيما يجاوره، وزواله بمجرد الوصول إلى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات.

المبحث الثاني

تمايز الصوت بكيفية عما يماثله

(قال: المبحث الثاني: قد تعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزًا في المسموع وهو الحرف)[١].

يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزًا في المسموع والحرف وهي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا، وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من

---

(١) انظر شرح المواقف ٥/ ٢٧٢ ـ ٢٧٩: القسم الثاني من المسموعات: في الحروف، وفيه أربعة مقاصد:

المقصد الأول: تعريف ابن سينا للحروف.

المقصد الثاني: أقسام الحروف.

المقصد الثالث: هل يمكن الابتداء بالساكن.

المقصد الرابع: هل يمكن الجمع بين الساكنين.

المحققين، ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكأنه أشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل أي الزيرية والبمية، احترازًا عنهما، فإن كلًا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزًا في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة.

وقيد التميز بالمسموع احترازًا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فإن التميز بها لا يكون تميزًا في المسموع لأنها ليست بمسموعة، إلا أن في كونها من الكيفيات نظرًا. فالأولى: أنه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة.

بقي النظر في دلالة قولنا: تميزًا في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعًا، وفي أن الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة، والحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعًا، بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه، ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها. فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس، وما وقع في الطوالع من أن الحروف كيفيات تعرض للأصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى، وكأنه جعل قوله في الثقل متعلقًا بمحذوف أي عن البعض المماثل له في الثقل، وأراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته، وكفى بهذا اختلالًا. والحق أن تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالأخفى، وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل، وتنبيه على خصوصياتها.

الحروف تنقسم إلى صامتة ومصوتة

(قال: وينقسم إلى صامت ومصوت مقصور هي الحركات، وممدود هي المدات، ومعنى الحركة هٰهنا الكيفية الحاصلة من إمالة مخرج الحرف، أي مخرج إحدى المدات فإلى الواو ضمة وإلى الألف فتحة، وإلى الياء كسرة، وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته لا لسكونه للقطع بإمكان الابتداء بالساكن وإن لم يجز استعماله في بعض اللغات، كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت إلا لقصور في الآلة.

وينقسم أيضًا إلى آني كالطاء، وزماني كالفاء).

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها، أعني الألف من الفتحة والواو

من الضمة، والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة، وهي المسماة في العربية بحروف المد لأنها كانت مدات للحركات، وما سوى المصوتة تسمى صامتة، ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان، إذ لم يكن قبل الواو ضمة، وقبل الياء كسرة وأما الألف فلا يكون إلا مصوتًا، وإطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم، وليس المراد بالحركة والسكون هٰهنا ما هو من خواص الأجسام، بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدات، فإلى الألف فتحة، وإلى الواو ضمة وإلى الياء كسرة. ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وإنما الخلاف في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضًا أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصور إلا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن، وإن كان مرفوضًا في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت إلا في الوقف مثل زيد وعمرو، أو إذا كان الصامت الأول حرف لين والثاني مدغمًا نحو خويصة فإنه جائز، كما إذا كان الأول مصوتًا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف، فإن ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الإمكان بأن المصوت أينما كان مشروط بالصامت، فلو كان الصامت مشروطًا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور، وليس بشيء لأن المصوت مشروط بأن يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بأن يلحقه مصوت فيكونان معًا ولا استحالة فيه.

قوله: وينقسم أي الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني لأنه إن أمكن تمديده كالفاء فزماني، وإن لم يمكن كالطاء فاني، وهو إنما يوجد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع، أو في آخر زمان حبسه كما في غلط.

وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الأمرين، وعروض الآني للصوت يكون بمعنى إنه طرف له كالنقطة للخط، ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تحديده، لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منها أفراد متماثلة، ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفًا واحدًا.

تقسيم آخر للحروف إلى متماثلة ومختلفة

(قال: وإلى متماثل كالباءين الساكنين، ومختلف بالذات كالباء والتاء، أو بالعرض كباءين متحرك وساكن بعده، أو مضموم ومفتوح).

يريد أن الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات أنواع مختلفة بالماهية، وقد يختلف أفراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الآن، أو في وقت آخر، أو يتلفظ بها عمرو، أو غير مشخصة كالياء الساكنة أو المتحركة بالفتحة أو الضمة أو الكسرة، فمع قطع النظر عن اللافظ تكون أفراد النوع الواحد، إما متحدة في السكون والحركة كالياءين الساكنتين، أو المتحركتين بالفتحة أو الضمة أو الكسرة، وإما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة أو المفتوحة والمضمومة، وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض، وبهذا يندفع ما يقال إنه إن أريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلًا للمتماثل، وإن أريد الاتحاد في العارض أيضًا كانت الياءان الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة أنه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض.

تعريف المقطع المقصور والمقطع الممدود

(قال: والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعًا مقصورًا مثل ل ومع الممدود مقطعًا ممدودًا مثل لا، وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل، فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فإنه صامت ومصوت ممدود فقط، ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية، وذلك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعًا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه).

قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم، فأوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سينا والإمام وغيرهم، وهو أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعًا مقصورًا مثل ل بالفتح، أو الضمة، أو الكسر، ومع المصوت الممدود يسمى مقطعًا ممدودًا، مثل لا ولو ولي، وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل، وقل، وبع لمماثلته المقطع الممدود في الوزن. فإن قيل: لا حاجة إلى هذا التفصيل فإن المقطع الممدود ليس إلا مقطعًا مقصورًا مع ساكن بعده سواء كان مصوتًا مثل لا أو صامتًا مثل هل، ولهذا يقال: إن المقطع حرف مع حركة أو حرف متحرك مع ساكن بعده، والأول المقصور الثاني الممدود.

قلنا: المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء.

وبالاعتبار الأول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه أهل العربية من أن لا لام وألف بينهما فتحة، وذلك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعًا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجًا في الممدود جزءًا منه، وهذا ما يقال. إن الحركات أبعاض حروف المد، فلا يكون إلا صامتًا مع مصوت ممدود.

الحروف ومكونات اللفظ والكلام والمفرد والمركب

(قال: ويتألف من الحروف الكلام المنقسم إلى المفرد والمركب بأقسامهما، ويسمى اللفظ أيضًا، وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعًا مثل ق، وقي، واللفظ بما يتألف من المقاطع، وبهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال أجزاء المركب ألفاظ أو حروف أو مقاطع).

ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة، ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة أو المتخيلة، وبالمتميزة عن أصوات الطيور، والكلام ينقسم إلى المهمل والموضوع، والموضوع إلى المفرد والمركب، والمفرد إلى الاسم والفعل والحرف. والمركب إلى التام الذي يصح السكوت عليه، وإلى غير التام، واللفظ أعم من الحروف والكلام. وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت إنشائية مثل: قم وهل زيد قائم؟ ولعل زيدًا قائم؟؟ ونحو ذلك أو إخبارية مثل: زيد قائم، وسواء كان اللفظ مقطعًا مقصورًا مثل ق، أو ممدودًا مثل قي وقو أو مركبًا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ يما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال: أجزاء المركب ألفاظ أو حروف، أو مقاطع فزيد قائم من لفظين، وماذا من مقطعين، ويا زيد من مقطع، ولفظ درى في أمر المخاطبة من مقطع وحرف، وأرضى وأخشوا من لفظ وحرف، ويشكل بمثل قي وقو فإن كلًا منهما مقطع ممدود فقط إلا أن يقال: إنه من حرفين صامت ومصوت، وأما مثل ق فمن مقطع مقصور، ولفظ هو الضمير المستتر أعني أنت وهذا بخلاف قي وقو فإن كلًا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك.

اللفظ من قبيل الكم

(قال: وزعم الفارابي أن اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن أن يقدر جميعه بجزء منه إذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصور أو ممدود أو بما تركب منهما، ورد بأنه بالعرض كالجسم).

إن القول من مقولة الكم، وإن الكم المنفصل أيضًا ينقسم إلى قار هو العدد، وغير قار هو القول. واحتج بأن (ذو) جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقًا.

بيان الصغرى أن أجزاء الأقاويل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع فيها التركيب بأن يردف من مقصور بممدود مثل على أو بالعكس مثل كان، ثم تركب هذه المقاطع مرة أخرى فيحدث أشياء أعظم مما تقدم فأصغر ما يتقدر به الألفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة. ثم بعدها المركبة، وأكملها ما ذكر فيه المقصور أولاً ثم أردف بالممدود، والقول ربما يتقدر بواحد منها، وربما يحتاج إلى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير، فإن منها ما يقدر ذراع فيستغرقه، ومنها ما يحتاج إلى ذراعين وأكثر.

وأجيب بمنع الكبرى، وإنما ذلك إذا كان التقدير لذاته، وهٰهنا إنما عرضي للعقول خاصة الكم من جهة الكثرة التي فيه، كما أن الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل[1].

---

(١) زيادة في الفائدة نورد ما قاله صاحب المواقف حول مبحث الحروف: عرّف ابن سينا الحرف بأنه كيفية تعرض للصوت، بها يمتاز عن مثله في الحدة والثقل تميزًا في المسموع. وقوله: تعرض للصوت، أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية. وقوله: مثله في الحدة والثقل، ليخرج الحدة والثقل، وقوله: تميزًا في المسموع، ليخرج الغنة والبحوحة ونحوهما. إذ قد تختلف، والمسموع واحد، وقد تتحد والمسموع مختلف وبالجملة فماهية الحرف أوضح من ذلك. والحروف تنقسم من وجوه: الأول: إما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين، وهي الألف والواو والياء، وإما صامتة وهي ما سواها. الثاني: الحروف إما زمانية صرفة كالفاء والقاف وإما آنية صرفة كالتاء والطاء، وإما آنية تشبه الزمانية وهي أن تتوارد أفراد آنية مرارًا فيظن أنها فرد واحد زماني كالراء والخاء. الوجه الثالث: أنها إما متماثلة كالياءين الساكنين أو متخالفة بالذات كالباء والميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة. هل يمكن الابتداء بالساكن؟ قد منعه قوم للتجربة، وجوزه آخرون لأن ذلك ربما يختص بلغة العربية. ويجوز في لغة أخرى فإنا نرى في المخارج اختلافًا كثيرًا. هل يمكن الجمع بين الساكنين؟ أما صامت مدغم قبله مصوت نحو: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ فجائز اتفاقًا، وأما الصامتان فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط كزيد وعمرو. بل جوزوا أيضًا جمع ساكنين قبلهما مصوت، كما يقال في الفارسية: كارد. ومنهم مَن منعه وجعل ثمة حركة مختلسة (شرح المواقف ٥/ ٢٧٣ ـ ٢٧٩).

النوع الرابع
المذوقات

(قال: النوع الرابع المذوقات، وهي الطعوم، وأصولها تسعة لأن الحار يفعل في اللطيف حرافة، وفي الكثيف مرارة، وفي المعتدل ملوحة، والبارد في اللطيف حموضة، وفي الكثيف عفوصة وفي المعتدل قبضًا، والمعتدل في اللطيف دسومة، وفي الكثيف حلاوة، وفي المعتدل تفاهة، ثم يتركب منها أنواع لا تحصى)[1].

المشهور أن أصول الطعوم أي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب أحوال ثلاثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في أحوال ثلاث للقابل هي اللطافة والكثافة

---

(١) قال في المواقف: المذوقات وهي الطعوم وفيها مقصدان: الأول: أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة، لأن الفاعل إما حار أو بارد أو معتدل، والقابل إما لطيف أو كثيف أو معتدل. فالحار يفعل كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التفريق، ففي الكثيف في الغاية وهي المرارة فإنها أبغض الطعوم، لشدة المقاومة وكون التفريق عظيمًا، ويفعل الحار في اللطيف دونه وهي الحرافة إذ تتفرق تفريقًا صغيرًا لكنه يكون غائصًا، ويفعل الحار في المعتدل ملوحة وهي بينهما، ولذلك تميل الملوحة إلى المرارة مرة وإلى الحرافة أخرى، وتحقيقه أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة. والبارد يفعل كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التكثيف فيفعل البارد في الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف، ويفعل البارد في اللطيف حموضة لأنه يكثف ويبرده ويغوص بلطافته فيكون عدم ملاءمته بين بين، ولذلك كان الثمر العفص كلما ازداد مائية ازداد حموضة. ويفعل البارد في المعتدل قبضًا وهو دون العفوصة، إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره والقابض يقبض ظاهره فقط. والمعتدل، الذي هو بين الحار والبارد، يفعل فعلًا ملائمًا، ويفعل في الكثيف الحلاوة، لشدة المقاومة، ويفعل المعتدل في اللطيف الرسومة لقلة المقاومة فيحس بكيفية ضعيفة ملائمة. ويفعل المعتدل في المعتدل التفاهة لعدم التأثير لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل به إحساس، ويقال: التفاهة لعدم الطعم، وتسمى حقيقية، ولكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة العذبة التي هي آلة للإوراق بالقوة الذائقة، كالصفر ونحوه من الحديد، فإذا احتيل في تحليله أحس منه بطعم قوي حاد كما يزنجر، وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية. المقصد الثاني: هذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها، إما بحسب التركيب وإما بحسب تركب الأسباب. وقد يفعل بعض بالعرض لا بالذات فيظن نقضًا، كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدًا عظيمًا، فربما كان ذلك لأنه بحرارته يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد. فمن الطعوم المركبة ما له اسم نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض (وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به)، ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة. وربما ينضم إلى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد كاجتماع تغريف وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن حرافة، أو تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن عفوصة (شرح المواقف ٥/ ٢٨٠ ـ ٢٨٨).

والاعتدال بينهما وبيان أنية ما ذكر من التأثيرات ولميتها مذكور في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفًا وامتزاج شيء من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا تتحيز في الحس، وهذه المركبات قد يكون لها أسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الأولى نوع من الدواء وهو عصارة شجرة تسمى فليزهرج، وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا، والمرارة والحرافة، والقبض في الباذنجان، والفرق بين القبض والعفوصة أن القابض يقبض ظاهر اللسان، والعفص ظاهره وباطنه. والتفاهة المعدومة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز.

وقد يقابل: التفه لا طعم له أصلًا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه، لأنه لا يتخلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية إلا بالحيلة كالحديد، وما قيل إن هذا هو الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا: إن طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة.

النوع الخامس

المشمومات وهي الروائح

(قال: النوع الخامس: المشمومات وهي الروائح، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الملاءمة، والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة أو المجاورة كرائحة حلوة، أو الإضافة كرائحة المسك)[1].

وليس فيها محل بحث، واعلم أنهم وإن أجروا هذه الأوصاف أعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الأنواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الأسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية أو على المحل، أو عليهما جميعًا، وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الإدراك كالإبصار والسماع، أو لما يفضي إليه كالبواقي، ومن هٰهنا يقال: أبصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لا مصوته، ولمست الحرير لا لينه، وذقت الطعام وحلاوته، وشممت العبير ورائحته.

---

(١) قال في المواقف: المشمومات لا اسم لها إلا من وجوه: الأول: باعتبار الملاءمة والمنافاة، الملائم طيب والمنافر منتن. الثاني: بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال: رائحة حلوة أو رائحة حامضة، الثالث: بالإضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح (شرح المواقف ٥/ ٢٨٨).

القسم الثاني

الكيفيات النفسانية كالإدراك(*)

الكيفيات النفسانية(١)

(قال: القسم الثاني: الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية(٢)، وهي مع الرسوخ تسمى ملكة(٣)، وبدونه حالًا)(٤).

أي من الأقسام الأربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الأنفس الحيوانية بمعنى أنها إنما تكون من بين الأجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها

(*) وفيه سبعة مباحث:
المبحث الأول: حقيقة الإدراك.
المبحث الثاني: أنواع الإدراك.
المبحث الثالث: انقسام العلم إلى قديم وحادث.
المبحث الرابع: انقلاب العلم النظري إلى ضروري.
المبحث الخامس: اختلاف العلماء في تعدّد العلم الحادث بتعدّد المعلوم.
المبحث السادس: محل العلم هو القلب.
المبحث السابع: العقل مناط التكليف.

(١) انظر شرح المواقف ٥/ ٢٨٩ ـ ٢٩٩، ٦/ ٣ ـ ١٥٨. وقد قسم الكيفيات النفسانية إلى خمسة أنواع، وفي كل نوع مقاصد، والأنواع هي:
النوع الأول: أصل الحياة وقدمها، وفيه ثلاثة مقاصد:
النوع الثاني: العلم، وفيه ستة عشر مقصدًا.
النوع الثالث: الإرادة، وفيه سبعة مقاصد.
النوع الرابع: القدرة، وفيه أربعة عشر مقصدًا.
النوع الخامس: وفيه مقصدان.
المقصد الأول: اللذة والألم.
المقصد الثاني: الصحة هي ملكة أو حالة؟

(٢) المختصة بذوات الأنفس الحيوانية: المقصود تلك الكيفيات التي توجد في الحيوان دون النبات والجماد.

(٣) الملكة: تطلق على كيفية راسخة في المحل، أي متعسر الزوال أو متعذرة، ويقابلها الحالة، وتطلق على مقابل العدم أيضًا.

(٤) الحال: في اصطلاح المتكلمين يطلق على ما هو صفة لموجود، والمراد بالصفة ما يكون قائمًا بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الأجناس والفصول في الأحوال.

لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على أن القائلين بثبوت صفة الحياة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والأعراض، ثم الكيفية النفسانية إن كانت راسخة سميت ملكة وإلا فحالًا، فالتمايز بينهما قد لا يكون إلا بعارض بأن تكون الصفة حالًا ثم تصير بعينها ملكة، كما أن الشخص من الإنسان يكون صبيًا ثم يصير شيخًا ومثل ذلك، وإن كان يسبق إلى الوهم ويقع في بعض العبارات إنه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة.

الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة[١]

(قال: فمنها الحياة وهي في الشاهد قوة تقتضي الحس والحركة أي تكون مبدأ لقوة الحس والحركة، وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى أي القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ، وذي المبدأ، وغير قوة التغذية لوجودها في النبات مع عدم الحياة، ولهذا كان في العضو المفلوج، أو الذابل الحياة بأثرها من غير حس وحركة أو اغتذاء).

سيجيء معنى الحياة في حق الله تعالى: وأما حياة الحي من الأجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها، بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها إلا باعتبار اللوازم والآثار، فقيل: هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج، والقيد الأخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وقيل: قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة، وكان هذا هو المراد بالأول ليتميز عن قوة الحس والحركة، وقيل قوة تتبع اعتدال النوع، ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية أي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو أن لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجًا خاصًا هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه بحيث إذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع، ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو أصبح بالنسبة إليه ويسمى الأول اعتدالًا نوعيًا والثاني صنفيًا، والثالث شخصيًا، ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر في بحث المزاج فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة فانبعثت عنها بإذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحياة مشروطة باعتدال المزاج، ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية

(١) انظر شرح المواقف ٥/٢٩١ ـ ٢٩٥ (المقصد الأول: تعريف الحياة).

لوجودها في النبات بخلاف الحياة لكن هذا إنما يتم لو ثبت أن الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وأن الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحياة مغايرة هذه لها، فاستدلوا على مغايرة الحياة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بأن الحياة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة، وفي العضو الذابل من غير اغتذاء.

واعترض الإمام بأن عدم الإحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز أن توجد القوة ولا يصدر عنها الأثر لمانع من جهة القابل.

وأجيب بأن القوة ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى أنا نريد أن القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن التعفن مثلًا باقية، والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الأثر بالفعل فإن ظاهر البطلان. كيف وهو قد صرح بأن في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الإحساس والحركة. نعم يتوجه أن يقال: لم لا يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق أن مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج إلى البيان.

اعتدال المزاج ووجود البنية ليسا شرطًا لإيجاد الحياة(١)

(قال: وعندنا لا يشترط اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في الجزء، وخالفت الفلاسفة والمعتزلة تعويلًا على ما يشاهد من زوالها بانتقاض البنية، وفقد الاعتدال والروح، ومنا مَن استدل على عدم الاشتراط بأنها لو اشترط فإما أن تقوم بالجزأين حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل، وإما أن يقوم بكل جزء حياة وحينئذٍ فالاشتراط من الجانبين دور، ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح، ورد بأنه قائم بالمجموع على ما سبق.

ولو سلم فدور معية، ولو سلم فعدم المرجح ممنوع غايته عدم الاطلاع عليه).

---

(١) انظر شرح المواقف ٥/ ٢٩٥ ـ ٢٩٨ (المقصد الثاني: الحياة مشروطة بالبنية المخصوصة عند الحكماء).

ذهب جمهور المتكلمين إلى أن تحقق المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطًا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط، بل هي في الجزء الذي لا يتجزأ، والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الأربعة، وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط تنبعث من التجويف الأيسر من القلب، ويسري إلى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين.

وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة إلى أن هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الأجزاء، وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة أو شدة ربط يمنع نفوذه، ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع دون تلك الأمور.

واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحياة مشروطة بالبنية بأنها لو اشترطت فإما أن تقوم بالجزأين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد، وقد مرّ بطلانه، وإما أن يقوم بكل جزء حياة، وحينئذٍ إما أن يكون القيام بكل جزء مشروطًا بالقيام بالآخر فيلزم الدور أو لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الأجزاء واتحاد حقيقة الحياة. لا يقال لا يجوز أن يقوم بالبعض فقط لأسباب مرجحة من الخارج. لأنا نقول: فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة.

وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة، وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق، أو يقوم بكل جزء حياة، ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية[1] دون التقدم فلا يلزم الدور المحال، أو يكون قيامها ببعض الأجزاء مشروطًا بقيام حياة بالآخر من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج، وإن لم يطلع عليه.

لا يقال: فحينئذٍ تكون الحياة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لأنا نقول: عدم اشتراط قيام الحياة به بقيام حياة بالجزء الأول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الأول الذي به تتحقق البنية.

---

(١) المعية: هي الوجود معًا، وهي قسمان: زمانية ومنطقية أما المعية الزمانية: فهي الحدوث في زمان واحد، وهي مطلقة أو نسبية، أما المطلقة فهي وجود الأشياء في زمان واحد، أي في زمان متجانس الأجزاء أما المعية المنطقية: فهي التصديقات الموجبة أو السالبة المندرجة في فعل ذهني واحد، كما في الضرب المنطقي أو الآراء المتعلقة بمنظومة فكرية واحدة. وفي قول أرسطو: يمتنع أن يكون الموضوع كذا ولا كذا في آن واحد من جهة واحدة، إشارة إلى هذه المعية.

الموت كيفية تضاد الحياة[١]

(قال: وأما الموت فزوال الحياة أي عدمها عما اتصف بها، أو كيفية تضادها، وكأن هذا مراد مَن قال: إنه فعل من الله تعالى أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير حرج احتراز عن القتل على أن الفعل بمعنى الأثر إذ التأثير أمانة، فعلى الأول معنى خلقه تقديره، أو خلق أسبابه).

فزوال الحياة، ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل إنه عدم الحياة عما من شأنه أي عما يكون من أمره وصفته الحياة بالفعل فيكون عدم ملكه للحياة كما في العمى الطارىء بعد البصر لا كمطلق العمى، ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتًا فعلى هذا لا يكون الموت عدميًا، وقيل: هو كيفية تضاد الحياة فيكون وجوديًا، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما ذكره المعتزلة من أن الموت فعل من الله تعالى، أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير جرح.

واحترز بالقيد الأخير عن القتل، وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على أن المراد به الأثر الصادر عن الفاعل إذ لو أريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرًا للإماتة لا للموت، وقد يستدل على كون الموت وجودًا بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] فإن العدم لا يوصف بكونه مخلوقًا، ويجاب بأن المراد بالخلق في الآية التقدير، وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعًا، ولو سلم فالمراد بخلق الله تعالى الموت إحداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام.

مثل هذا وإن كان خلاف الظاهر كافٍ في دفع الاحتجاج.

المبحث الأول

حقيقة الإدراك[٢]

(قال: ومنها الإدراك، وبيانه في مباحث:

---

(١) انظر شرح المواقف ٥/٢٩٨ ـ ٢٩٩ (المقصد الثالث: تقابل الحياة والموت مثل الملكة والعدم).

(٢) الإدراك: في اللغة اللقاء والوصول، وعند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، أعم من أن يكون ذلك الشيء مجردًا أو ماديًا، جزئيًا أو كليًا، حاضرًا أو غائبًا، حاصلًا في ذات المدارك أو في آلته. والإدراك بهذا المعنى يتناول أقسامًا أربعة: وهي الإحساس والتخييل والتوهم والتعقّل، ومنهم مَن يخص الإدراك بالإحساس، وحينئذٍ يكون أخص من العلم بالمعنى المذكور وقسمًا منه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٢٩).

المبحث الأول: لا خفاء أنا إذا أدركنا شيئًا كان له تميز وظهور عند العقل، وليس ذلك بوجوده العيني إذ كثيرًا ما يدرك ولا وجود أو يوجد ولا إدراك، بل يوجده العقلي، وهو المعنى بالصورة، فحقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل).

أي من الكيفيات النفسانية الإدراك، وقد سبق نبذ من الكلام فيه، والذي استقر عليه رأي المحققين من الفلاسفة أن حقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل، إما بنفسه وإما بصورته المنتزعة، أو الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك أو آلته التي بها الإدراك، وهذا معنى ما قال في الإشارات إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، على أن المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها أو بمثالها سواء كان المثال منتزعًا من أمر خارج أو متحصلًا ابتداء وسواء كان منطبعًا في ذات المدرك، أو في آلته، والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور، وفي قوله: يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الإدراك إلى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك، وإلى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس، كما في الإبصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية، أو في المجاور كإدراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به، والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوي لا الإبصار وإدراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير، نعم تضمنت العبارة في جانب الإدراك العقلي تكرارًا بحسب اللفظ كأنه قيل حضور عند المدرك حال الحضور عنده لأن ما به الإدراك العقلي هو ذات المدرك، وفي جانب الإدراك الحسي تكرار بحسب المعنى حتى كأن هناك حضورين أحدهما عند المدرك والآخر عند الآلة، وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام أنا إذا أدركنا شيئًا فلا خفاء في أنه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بأنها بحصول أمر لم يكن لا بزوال أمر كان وما ذاك إلا تميزًا وظهورًا لذلك الشيء عند العقل، وليس ذلك بوجوده في الخارج إذ كثيرًا ما ندرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات، وكثيرًا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه إليه، بل بوجوده في العقل بمعنى أن يحصل فيه أثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان إياه، وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس إليها، ونحو ذلك، ولا يفهم من إدراك الشيء سواه والاعتراض بأن الإدراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت إليه عند المحققين سواء جعلنا الإدراك مصدرًا بمعنى الفاعل أو المفعول، وأما الاعتراض بأن ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الإدراك دور، فجوابه أن المراد به الشيء الذي قال له: المدرك وما به الإدراك، وإن لم تعرف حقيقة هذا الوصف،

وقد يجاب بأن هذا ليس تعريفًا للإدراك، بل تعيينًا وتلخيصًا للمعنى المسمى بالإدراك الواضح عند العقل.

المدرك إما أن يكون خارجًا أو غير خارج

(قال: أما بحقيقته كإدراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريًا وهو كافٍ كالمعالج يعالج نفسه، ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى، وإما بصورته المنتزعة كما في الماديات أو غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات).

إشارة إلى ما ذكروا من أن الشيء المدرك إما أن لا يكون خارجًا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها، وإما أن يكون خارجًا وحينئذٍ فإما أن يكون ماديًا أو غير مادي.

فالأول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون إدراكه دائمًا.

والثاني: تكون صورة منتزعة عنه.

والثالث: تكون صورة متحصلة في العقل، غير مفتقرة إلى الانتزاع من حقيقة خارجية، لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كإدراك المفارقات، أو لما لا تحقق له في الخارج ولا حقيقة أصلًا كإدراك المعلومات.

واعترض على الأول بوجوه:

أحدها: أنه يقتضي أن يكون إدراك النفس لذاتها وصفاتها دائمًا لدوام الحضور، واللازم باطل لأن كثيرًا من الصفات مما لا نطلع على أنيتها وماهيتها إلا بعد النظر والتأمل، وإنما الكلام في ماهية النفس، ولا يجوز أن يكون هذا ذهولًا عن العلم بالعلم، لأنه أيضًا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون: إن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا.

وثانيها: أن حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه.

وثالثها: أن النفس إذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك، وهلم جرًا لا إلى نهاية، فيلزم علوم غير متناهية بالفعل، وأجيب عن الأول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة، وعن الأخيرين بأن التغاير الاعتباري كافٍ والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار.

وحاصله أن ليس هناك إلا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه، فمن حيث يعتبر شاهدًا يكون عالمًا. ومن حيث يعتبر مشهودًا يكون معلومًا، ومن حيث يعتبر مشهودًا يكون علمًا، ومرجعه إلى أن وجود الشيء عين حصوله، وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج.

المدرك لا يتصف بما يدركه لتغاير الصورة والهوية

(قال: ولما بين صورة الشيء وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة، ونحو ذلك على أن حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم من إدراك المعاني العقلية أيضًا كالإيمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها، وإنما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم، ثم لا يقدح في ذلك أن المبصر هو هذا السواد لا شبحه، والمتعقل هو الإنسان لا صورته، وإنكم تجعلون الإدراك للنفس، أو للحس المشترك مع أن الحصول في الجليدية مثلًا، وأنه ربما يتحقق الحصول فيها مع عدم الإدراك لعدم التفات النفس، ثم الصور العلمية وإن كانت من حيث حصولها في العقل عرضًا لم تناف كون الماهية المعقولة جوهرًا بمعنى أنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، كما أنها تكون جزئيًا لقيامها بالنفس الجزئية، وكليًا من حيث إنشائها إلى الأفراد، ونسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهية في الخارج فلا زيادة إلا باعتبار العقل، ومن هٰهنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث إن الحصول نفسها علم وعرض موجود في الأعيان كسائر صفات النفس، ومن حيث إنه زائد عليها مفهوم ولا تحقق له إلا في الأذهان، وأما المعلوم فهو ما له الصورة لا نفسها، إلا أن يستأنف لها تعقل، ويلحقها أحكام هي المعقولات الثانية، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة).

إشارة إلى دفع اعتراضات للإمام وغيره منها:

إن العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات، وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما.

وجوابه: أن الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورته، وماهيته وكذا جميع الصفات، وفرق ما بينهما ظاهر، فإن الهوية جزئية محفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية، والصورة كلية مجردة لا تلحقها الأحكام، ولا يترتب عليها الآثار.

وهذا لا ينافي مساواتها للهوية، بمعنى أنها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت إياها، ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة، فكذا على الموجود العيني، وبهذا الاعتبار يقال تارة إن المعقول من السماء مساوٍ لماهيتها، وتارة إنه نفس ماهيتها فضلًا عن المساواة.

جواب آخر: وهو أن حصول الشيء للشيء يقال لمعانٍ متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس، وحصول السواد للجسم وبالعكس، وحصول السرعة للحركة، وحصول الصورة للمادة وبالعكس، وحصول كل منهما للجسم وبالعكس، وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس، ولزوم الاتصاف إنما هو في حصول العرض بمحله، ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس وهو معلوم لنا بالوجدان، ومتحقق كونه حصولًا لنا وإن لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه إدراكًا وعلمًا أو شعورًا أو إحاطة بكنة الشيء، أو ما يجري مجرى هذه الاعتبارات وبهذا أعني لكون الحصول الإدراكي مغايرًا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من إدراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالإيمان والكفر، والجود والبخل، ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي، فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وإنما الكلام في أن الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول إدراكي حتى يلزم دوام تعلق النفس لصفاتها على ما زعموا، ثم إنهم لم يبينوا أن ذلك مبني على أن مجرد الحصول الاتصافي كافٍ في الإدراك النفسي صفاتها، أو على أنه مستلزم للحصول الإدراكي والحق أن الكل بوجود غير متأصل هو الصورة، وما ذكروا من أنه لو كان كذلك لزم من إدراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة، ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مرّ من التغاير بين الصورة والهوية، وبأن التماثل المانع من الاجتماع، إنما هو بين الهويتين. ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي، وبالجملة إذا كان الحصول الإدراكي غير الحصول الاتصافي، ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شأنه الإدراك مستلزمًا للإدراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه الإدراك، كحصول السواد للحجر أولى، فلا يرد ما ذكر الإمام من أن الإدراك إذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي ليس له الحصول وكان الجسم الحار مدركًا للحرارة، ومنها أنا نعلم قطعًا أن المدرك بالحس أو العقل هو الموجود العيني كهذا السواد، وهذا الصوت والإنسان، فالقول بأنه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة، والجواب: أنه لا نزاع في أن المدرك هو ذلك الموجود، لكن إدراكه عبارة عن حصول صورة منه. ومثال عند المدرك بحصولها فيه، أو في آلته، ومنها أنكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس، أو الحس المشترك مع أن حصول الصورة ليس فيها،

بل في الخيال، أو غيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات، فلو كان الإدراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول. والجواب: أنا لا نجعل إدراك المحسوسات هو الحصول في الآلة، بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة، فلا يلزم ما ذكر، وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو أنه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافيًا في الإدراك لكان الحاضر الذي لا تلتفت إلى النفس مدركًا، وليس كذلك، ومنها أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرًا، بل نفس ماهيته، وامتناع كون العرض مطابقًا للجوهر، ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وأيضًا: جعلتموها كلية مع أن كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيًا ضروري وأيضًا تجعلون العلم تارة حصول الصورة، وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما.

والجواب: أن الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرًا وعرضًا، أو كليًا وجزئيًا، وأما عند اختلاف الاعتبار فلا، فإن كون الصورة العقلية عرضًا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرًا من حيث إنها ماهية، إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وإنما المستحيل كون الشيء جوهرًا وعرضًا في الخارج بمعنى كونها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع، وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة، بمعنى أن الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد[1] عن العوارض

---

(١) التجريد: كما يفهمه الفلاسفة عملية تصور ما يتعذر وجوده منفصلًا عما سواه من الأشياء في الواقع وكأنه منفصل عنها. وقال ابن سينا: إن العقل الفعال (وهو ذلك الجزء من العقل البشري الذي يدرك المعقولات) يجرد الموجودات الكائنة في المادة من المادة ومن ارتباطاتها المادية تمامًا ويدركها في تجريد خالص، فمثلًا تدرك هذه الملكة الطبيعة المشتركة لعدد من الأشياء التي يحمل عليها (إنسان) وتستلّها من كل كم وكيف ومكان ووضع وتجردها من هذه كلها على نحو يمكن معه أن تحمل على كل الأفراد البشرية. وبشكلٍ عام يمكن القول إن التجريد عملية تدل على:
١ ـ ملاحظة كيفية في جسم وعزلها عن سائر الكيفيات الأخرى التي يمتلكها الجسم، فحين أشاهد جسمًا متحركًا أحمر اللون ودائري الشكل، فإنني أستطيع أن أركز انتباهي على الشكل الدائري وأعزله عن بقية كيفيات هذا الجسم وأكوّن فكرة مجردة عن الدائرية.
٢ ـ عزل ما هو مشترك ومتشابه في عدد من الأشياء فمثلاً حين أشاهد عددًا من الأشياء مختلفة الأشكال فإن أعزل الامتداد وأكوّن عنه فكرة مجردة، وهذه الفكرة ليست فكرة شكل معين بل هي فكرة الامتداد فحسب.
٣ ـ مشاهدة الكيفيات المشتركة لأشياء متعددة وتجريد هذه الكيفيات العامة لتكوين فكرة مجردة كفكرة (الإنسان) و(جبل)، فحين أشاهد عددًا من الأفراد مثل (عادل) و(فراس) و(خالد) يشتركون=

تكون تلك الصورة بعينها، ثم نسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهية في الخارج، فكماله ليس للماهية تحقق في الخارج، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، كذلك ليس للصورة تحقق في العقل، ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر، وإنما الزيادة بمعنى أن المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك، فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة، وتارة حصولها.

فإن قيل: لا ارتياب في أن العلم عرض موجود في الخارج، لمعنى حصوله في النفس، حصولًا متأصلًا موجبًا للاتصاف كسائر صفات النفس.

والصورة ليست كذلك إذ لا حصول لها إلا في النفس، وحصولها فيها ليس حصولًا اتصافيًا مثل حصول العرض في المحل، على ما سبق.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الإشكال، بل أكثر الإشكالات الموردة على كون الإدراك صورة. وغاية ما يمكن أن يقال: إن الصورة قد تؤخذ من حيث إن الحصول نفسها، فتكون عرضًا قائمًا بالنفس حاصلًا لها حصولًا متأصلًا اتصافيًا، فيكون موجودًا عينيًا كسائر صفاتها، وقد تؤخذ من حيث إن الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها، ولا هي تحصل للنفس حصولًا متأصلًا، وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له إلا في الذهن، وإطلاق المعلوم عليها تجوز، لأن المعلوم ما له صورة في العقل، لا نفس الصورة، نعم: قد يستأنف لها تعقل، وتلحقها أحكام وعوارض لا يحاذي بها أمر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم، كما تجعل من عوارض المفهوم.

وأما المعلوم الذي هو ما له الصورة أعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية، إلا بمعنى أن الحاصل منه في العقل كلي.

وذكر في المواقف[1] عن الحكماء: أن الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم، وأن معنى كون الإنسان كليًا هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل

= في كيفيات واحدة كانتصاب القامة والمشي على قدمين والتفكير، أجرد هذه الكيفيات المشتركة وأكوّن منها فكرة عامة مجردة عن الإنسان (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥).

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ٣ ـ ١٨ (النوع الثاني من الكيفيات النفسانية: العلم، المقصد الأول: إضافة ما بين العالم والمعلوم).

المجردة عن المشخصات كلية، أو أن المعلوم بها كلي ثم قال: وهذا إنما يصح على رأي مَن يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية، أو يجعل للأمور المتصورة ارتسامًا في غير العقل وإلا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيًا لا كليًا، وأنت خبير بأنه إذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق، ولا لقوله بها معنى.

الإدراك إما إضافة أو صفة لها

(قال: والمتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني جعلوا الإدراك إضافة بين المدرك والمدرك، أو صفة لها إضافة إليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات إذ لا تعقل الإضافة إلى ما تحقق له أصلًا، ولزم القول بالصورة في الكل لما أن الإدراك معنى واحد فإن قيل: كما لا إضافة إلى العدم المحض فكذا لا صورة له.

وإن أخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم أمران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان.

قلنا: ليس من المعدوم إلا الصورة، ومعناها أن له وجودًا غير متأصل، وهي من حيث قيامها بالذهن علم، ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود، فإن العلم ما في الذهن، والمعلوم ما في الخارج، وفي كلام ابن سينا أنه ليس في العقل من الممتنع صورة، وتصوره إما على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر وهو الاجتماع، ثم يحكم بأن مثله لا يمكن بين السواد والبياض، أو على سبيل النفي بأن يحكم أن ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع، وكأنه مراد أبي هاشم[1] حيث أثبت علمًا لا معلومًا له)[2].

(١) أبو هاشم: الجبائي تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) قال في المواقف: أثبت أبو هاشم علمًا لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء والمعلوم شيء، قال الإمام الرازي: هو تناقض فإن المعلوم لا معنى له إلا ما يتعلق به العلم. قال الآمدي: له أن يصطلح على أن لا يسميه معلومًا. والإنصاف أن لا نظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء فتطلب له محملًا ما استطعت، وهلا يحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين، فتصور المستحيل إما على سبيل التشبيه بأن يعقل، مثلًا بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال: مثل هذا الأمر، لا يمكن حصوله بين السواد والبياض، وإما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض، وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية (شرح المواقف ٦/ ٦٢ ـ ٦٥).

يعني أن مَن لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم إما مجرد إضافة وتعلق بين العالم والمعلوم، وإما صفة لها تلك الإضافة فالصفة العلم، والإضافة العالمية.

وأثبت القاضي[1] وراء العلم والعالمية إضافة إما لأحدهما فيكون هناك ثلاثة أمور ولكل منهما فتكون أربعة، وعلى هذا قياس سائر الإدراكات، فإنه أورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فإن التعلق لا يتصور إلا بين شيئين.

أجيب بأن التغاير الاعتباري كافٍ على ما مر في حصول الشيء للشيء، نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الأشكال الهندسية، والممتنعات كالمفروضات التي يبين بها الخلف فإنه لا تحقق لها في الخارج، وإذا لم تتحقق في الذهن أيضًا لم تتصور الإضافة بينهما وبين العالم، وما يقال من إمكان تحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأي أفلاطون، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات، لا يقال غاية ما في الباب إثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات. قلنا: الإدراك معنى واحد لا يختلف إلا بالإضافة إلى المدرك والمدرك، فإن علم أنه غير نفس الإضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقًا.

فإن قيل: العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة أيضًا لأن الصورة إنما تكون لذي الصورة لا للعدم المحض فإما أن تكون في الخارج فلا يكون معدومًا والكلام فيه أو في الذهن فيكون من المعدوم أمر هو الصورة، وأمر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به أحد.

قلنا: ليس في الذهن إلا أمر واحد هو الصورة، ومعنى كونها صورة للمعدوم أنها بحيث لو أمكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت إياه، ثم إنها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس، ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية أعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل، وهذا بخلاف الموجود، فإن العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مرّ، وبهذا يندفع إشكال آخر وهو: أنهم صرحوا بأن الصورة إنما تكون علمًا إذا كانت مطابقة للخارج وذلك لأن هذا إنما هو في صورة الأعيان الخارجية، وأما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا، هذا، وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لأنه ذكر في الشفاء أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا

---

(١) القاضي: الباقلاني، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل إنما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن بين السواد والبياض، أو على سبيل النفي بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام أبي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علمًا لا معلوم له بناء على أن المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وحينئذٍ لا يرد اعتراض الإمام بأنه تناقض إذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج إلى ما ذكره الآمدي من أن له أن يصطلح على أن المعلوم ما تعلق به العلم من الأشياء.

المبحث الثاني
أنواع الإدراك

(قال: أنواع الإدراك أربعة:

إحساس، وتخيل، وتوهم، وتعقل والإحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئيًا، والتخيل مجرد عن الأول، والتوهم عن الأولين، والتعقل عن الكل).

الإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به، محسوسة من الأين والوضع، ونحو ذلك.

والتخيل: إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، ولكن في حالتي حضوره وغيبته.

والتوهم: إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفية والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة.

والتعقل: إدراك للشيء من حيث هو هو فقط، لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده، أو مع غيره من الصفات المدركة. هذا النوع من الإدراك، فالإحساس مشروط بثلاثة أشياء، حضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئيًا. والتخيل: مجرد عن الشرط الأول، والتوهم: مجرد عن الأولين والتعقل: مجرد عن الجميع، بمعنى أن الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجة، وإن لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية، ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس، ومقارنتها لصفات تلك النفس، وفي كون هذه من العوارض الذهنية، كلام عرفته في بحث الماهية..

(قال: وعند الشيخ الأشعري[١] الإحساس بالشيء علم به، فإن إرادته لا تخالف سائر العلوم إلا باعتبار المتعلق، والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتي العلم التام بالشيء والإحساس به، وإن أراد أنها أنواع من العلم فلفظي مبني على إطلاق العلم على مطلق الإدراك، وهو إنما يقال لما عدا الإحساس، وقد يخص بالأخير، أو بإدراك المركب، ويسمى إدراك الجزئي، أو البسيط معرفة، أو بالتصديق الجازم المطابق الثابت، ويسمى الخالي عن الجزم ظنًا، وعن المطابقة جهلًا مركبًا[٢]، وعن الثبات اعتقادًا وقد لا يعتبر فيه المطابقة أيضًا، ولكون الشك ترددًا في الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وإن أريد بالشك الحكم بتساوي الطرفين فهو أحد الأقسام السابقة).

فالإبصار علم بالمبصرات، والسماع علم بالمسموعات، وهكذا البواقي ورده الجمهور بأنا نجد فرقًا ضروريًا بين العلم التام بهذا اللون، وبين إبصاره، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه، وبين العلم بهذه الرائحة وشمها.

إلى غير ذلك.

وأجيب بأنا لا نسلم أن ما يتعلق به الإحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر، ولو سلم فيجوز أن يكونا علمين متخالفين بالماهية أو الهوية، وفيه ضعف.

أما أولًا: فلأن إمكان تعلق علم آخر به ضروري. كيف وأنا نحكم عليه عدم الإحساس أيضًا.

---

(١) الأشعري: هو أبو الحسن الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) قال في شرح المواقف ٦/٢٥ ـ ٢٧: الجهل المركب: عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق. وإنما سمي مركبًا لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، فهذا جهل آخر قد تركبا معًا. وهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما. وقالت المعتزلة: الجهل المركب ليس ضد العلم، بل هو مماثل له لوجهين: الأول: أن التميّز بينهما ليس إلا بالنسبة إلى المتعلق وهي مطابقته أو لا مطابقته، والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين، والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات. الوجه الثاني: أن مَن اعتقد من الصباح إلى المساء أن زيدًا في الدار وكان فيها إلى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة، ثم إنه كان أولًا علمًا ثم انقلب جهلًا مركبًا، والانقلاب لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد الذات. وقال الأصحاب: المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما (أي صفات العلم والجهل المركب) فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات.

وأما ثانيًا: فلأن مقصود الجمهور نفى أن تكون حقيقة إدراك الشيء بالحس هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم، بحيث لا تفاوت إلا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال أو الإلهام، أو الحدس، وإما بعدم تسليم كونهما نوعين مختلفين من الإدراك فيصير البحث لفظيًا مبنيًا على أن العلم اسم لمطلق الإدراك، أو النوع منه، والحق أن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف واللغة فإنه اسم لغيره من الإدراكات، وقد يخص بإدراك الكل، أو إدراك المركب فيسمى إدراك الجزئي، أو إدراك البسيط معرفة وقد يخص العلم بأحد أقسام التصديق - أعني اليقين منه، وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات، فيسمى غير الجازم ظنًا قلنا: وغير المطابق جهلًا مركبًا، وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة، فينقسم إلى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره.

وقد يراد بالظن ما ليس بيقين، فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد، ثم ظاهر عبارة البعض أن اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض، والظن الصرف يقارن الحكم بإمكان النقيض وإن كان مرجوحًا، لكن التحقيق هو أن المعتبر في اليقين أن يكون بحيث لو أخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه، وفي الظن أنه لو أخطر الحكم بإمكانه حتى أن كلًا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين، واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك، وإن أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مبادئه فيشك فيه، بل ربما يحكم بخلافه.

والجواب: أنه إن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فإمكان طريان الشك حينئذٍ ممنوع، وإن أريد الزوال بحيث يفتقر إلى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذٍ بالحكم النظري، ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينًا فإن التصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لأن غير الجازم لا بد أن يكون راجحًا لأنه أقل مراتب الحكم أعني قبول النفس وإذعانها لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وما ذكر الإمام[1] وجمع من المتأخرين أن غير الجازم إما أن يكون راجحًا فظن، أو مساويًا فشك، أو مرجوحًا فوهم محل نظر لأن الشك تردد في الوقوع واللاوقوع، والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه أصلًا.

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

فإن قيل: المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل.

قلنا: هذا تصديق بكون أحد الأقسام الأربعة بمنزلة قولك: أنا شاك في كذا.

الفرق بين السهو والنسيان

(قال: والذهول عن الصورة الإدراكية إن انتهى إلى زوالها بحيث يفتقر إلى اكتساب فنسيان، وإلا فسهو، والجهل البسيط عدم ملكة العلم، والمركب مضاد له لصدق الحد.

وقالت المعتزلة مماثل لأن الاختلاف إنما هو بعارض المطابقة واللامطابقة، ولأن العلم ينقلب جهلًا مع بقاء ذاته كما إذا اعتقد قيام زيد طول نهاره، وقد قعد في البعض.

والجواب أن العارض قد يكون لازمًا فتختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع)[1].

يشير إلى الفرق بين السهو والنسيان، وقد لا يفرق بينهما، ونسبتهما إلى العدم نسبة الموت إلى الحياة، بمعنى أنهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان، والشك عدم ملكة للعلم التصديقي، فيكون جهلًا بسيطًا بالنظر إليه، وإن كان علمًا من حيث التصور.

وأما الجهل المركب أعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبًا لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به، فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما، ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل أحدهما بالقياس إلى تعقل الآخر.

وقالت المعتزلة: هما متماثلان، لأن الحقيقة واحدة والاختلاف إنما هو بالعارض، أما أولًا: فلأنهما لا يختلفان إلا بمطابقة الواقع ولا مطابقته، وذلك خارج لأن النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين، والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات. وأما ثانيًا: فلأن مَن اعتقد أن زيدًا في الدار طول النهار وقد كان فيها إلى قبل الظهر، ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته، مع أنه كان علمًا ثم صار جهلًا.

(١) قال في شرح المواقف ٢٨/٦ ـ ٢٩: الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرنا، ويقال للبسيط، وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالمًا، فلا يكون ضدًا للعلم، ويقرب من الجهل البسيط السهو وهو كأن سببه عدم استثبات التصور حتى إذا نُبّه تنبّه، وكذلك الغفلة ويفهم منها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه، وكذلك الذهول، وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشًا، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: ٢]، والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانًا.

والجواب أن المطابقة واللامطابقة أخص صفات النفس للعلم والجهل، فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة، ويمكن تنزيله على المنع، أي لا نسلم أن الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات، وإنما يكون كذلك لو لم يكن لازمًا، ولا نسلم أن الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد، فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم، وحين خرج فجهل.

المبحث الثالث

انقسام العلم إلى قديم وحادث[1]

(قال: المبحث الثالث:

العلم ينقسم إلى قديم وحادث، ومراتب الحادث ثلاث، لأنه إما بالقوة المحضة وهو الاستعداد، فللضروري بالحواس وللنظري بالضروري، وإما بالفعل إجمالًا بأن يكون عنده أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل، أو تفصيلًا بأن يلاحظ الأجزاء مفصلة، وذلك كما إذا نظر إلى الصحيفة جملة ثم حرفًا حرفًا، فالحاصل في الإجمال صورة واحدة تطابق الكل، لا كل واحد، وفي التفصيلي صور متعددة فيندفع ما قال الإمام أن الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات، والمتعددة تكون تفصيلًا.

اللهم إلا أن يراد بالتفصيل حصولها مرتبة، وبالإجمال دفعة).

---

(١) القِدَم أن يكون الشيء قديمًا، ويقابله الحدوث، وهما صفتان للوجود، وأما الماهية فإنما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما. وقد يوصف بهما العدم، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق به حادث، ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيًا وقد يؤخذ إضافيًا، أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقًا ذاتيًا ويسمى قدمًا ذاتيًا، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حال ما أصلًا، حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما إلى غيره، وهو يستلزم الوجوب. والقديم بهذا المعنى يستلزم الواجب. ويراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقًا ذاتيًا سواء كان هناك سبق زماني أو لا ولا يسمى حدوثًا ذاتيًا، وحاصله احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في وقت ما. فالقديم بالزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده، ويراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقًا زمانيًا ويسمى حدوثًا زمانيًا، وحاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى. والقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة عن كونه تعالى موجبًا بالذات، وأما عند المتكلمين، فالقديم مطلقًا مفسّر بما لا يكون مسبوقًا بالعدم (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٠٥) وقال ابن سينا في «النجاة» ص ٢١٨: فصل في القديم والحادث: يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه.

إما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى وإما حادث سبقه العدم فهو علم المخلوق، ومراتب الحادث ثلاث:

الأولى: ما يكون بالقوة المحضة، وهو الاستعداد للعلم، وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة، كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة، فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة، وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بأن يرتب فيكتسب النظري.

والثانية: العلم الإجمالي كمن علم مسألة فغفل عنها ثم سئل فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل، وحقيقته حالة بسيطة إجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب.

والثالثة: العلم التفصيلي: وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف أجزاؤه متميزًا بعضها عن بعض ملاحظًا كل منها على الانفراد، وذلك كما إذا نظرنا إلى الصحيفة دفعة فلا شك أنا نجد حالة إجمالية من الإبصار، ثم إذا حدقنا النظر وأبصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة أخرى مع أن الإبصار حاصل في الحالين.

فالأولى: بمنزلة العلم الإجمالي، والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم، أن العلم بالماهية يستلزم العلم بأجزائها، لكن إجمالًا لا تفصيلًا.

واعترض الإمام بأن الحاصل في العلم الإجمالي إما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على أنه متساوية لها بل نفس ماهيتها، وإما أن يكون صورًا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلًا وغاية التفرقة أن يقال إن حصول الصورة إن كان دفعة واحدة فعلم إجمالي، وإن كان على ترتيب زماني بأن يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي، لكن على هذا لا يكون الإجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة، والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا، ويمكن الجواب بأن الحاصل في الإجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الأجزاء، وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدًا من الأجزاء على الانفراد، وفهم بعضهم من العلم الإجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل، ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه، وقد سبق الكلام في أن العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به، وفي أنه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية، بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز، وهكذا إلى غير النهاية.

المبحث الرابع

انقلاب العلم النظري إلى ضروري[1]

(قال: المبحث الرابع:

قيل: لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريًا بأن يخلق الله تعالى، وجوز القاضي[2] عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر، كما يجوز على الإنسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو، ومَن قال: لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الأنواع ذهل عن معنى التجانس، ومنعه الجمهور مطلقًا لاستحالة الخلو عن الضروري، مع التوجه، وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور).

قال الإمام: لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيًا وبالعكس لأن كون تصور الموضوع والمحمول كافيًا في جزم الذهن بالنسبة بينهما، أو مفتقرًا إلى النظر أمر ذاتي له، والذاتي لا يزول، وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الأولى مختص بالأوليات.

وذكر الآمدي[3] وغيره أن انقلاب النظري ضروريًا جائزًا اتفاقًا بأن يخلق الله تعالى في العبد علمًا ضروريًا متعلقًا بما يتعلق به علمه النظري.

والمعتزلة عوّلوا في الجواز على تجانس العلوم، ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفًا به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وأنه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى.

فإن قيل: فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع.

قلنا: ليس معنى كلامهم أن في العلم بالله تعالى الانقلاب جائز وليس بواقع، بل إنه جائز نظرًا إلى كونه علمًا وإنما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفًا به نظريًا فجوّزه القاضي وبعض المتكلمين لأن العلوم متجانسة، أي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات، والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات، وإذا كانت متماثلة وحكم الأمثال واحد جاز على كل منها ما جاز

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ٥٤ ـ ٥٩ (المقصد الثالث عشر: انقلاب العلم الضروري نظريًا).

(٢) القاضي: هو أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٣) الآمدي: هو أبو الحسن سيف الدين الآمدي، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

على الآخر، كما جاز على الإنسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو، بالنظر إلى نفس الإنسانية.

فإن قيل: قد سبق أن التصور[١] والتصديق[٢] مختلفان بالحقيقة قلنا: لعله أراد بالعلم ما هو أحد أقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين، أو ادعى أن حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتميز على ما سبق، أو أراد أن التصورات متماثلة، وكذا التصديقات، فيجوز على الضروري من كل منهما أن ينقلب إلى النظري منه.

والجواب بعد تسليم التجانس أنه إن أريد بالجواز عدم الامتناع أصلًا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز أن يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر.

وإن أريد عدم الامتناع نظرًا إلى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الآمدي من أنه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص، فلعل التنوع أو التشخص يمنع ذلك مبني على أنه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة، ولا أدري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين، وأن مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلًا على أن يجوز على كل من المشتركين ما يجوز على الآخر، والجمهور على أن الضروري لا يجوز أن ينقلب نظريًا وإلا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لأن ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن الضروري قد لا يحصل لفقد شرط أو استعداد إلا أنهم عوّلوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لأن غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته، سلمنا لكن لا خفاء في أن الخلو عن الضروري إنما يمتنع ما دام ضروريًا، وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف.

وذهب إمام الحرمين وهو أحد قولي القاضي إلى أنه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستأصل لاكتساب النظريات لأنه لو انقلب نظريًا لزم كونه شرطًا لنفسه، وهو دور.

فإن قيل: هذا التفصيل نشعر بأن القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقًا. أي في كل ضروري وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري، ما قلنا هذا إنما يمنع

---

(١) التصور: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح التصور في الجزء الأول.

(٢) التصديق: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح التصديق في الجزء الأول.

جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد.

اختلاف العلماء
في استناد الضروري إلى النظري[١]

(قال: والخلاف في جواز استناد الضروري إلى النظري يشبه أن يكون لفظيًا).

قد اختلفوا في أن العلم الضروري هل يستند إلى النظري، أم لا؟

تمسك المانع بأنه لو استند أي ابتنى وتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريًا لا ضروريًا هذا خلف.

وتمسك المجوز بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لأن الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود.

والجواب يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لأنه إن أريد أنا لا نتصور اجتماعهما، ولا يجزم بامتناعه فمكابرة، بل مناقضة لأن الحكم بعدم تصوره، وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وإن أريد أنا لا نتصور شيئًا هو اجتماع الضدين، وإنما ذلك على سبيل، التشبيه كما سبق نقلًا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لأن حكمنا بأن الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما، بل الجواب منع ذلك، فإن كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود، بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم أن يكون بالنظر، نعم ربما يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقرًا إلى النظر في تصور الطرفين، فإن سمي مثله ضروريًا كان مستندًا إلى النظري، فمن هٰهنا قيل إن هذا نزاع لفظي يرجع إلى تفسير التصديق الضروري أنه الذي لا يفتقر إلى النظر أصلًا، أو لا يفتقر إلى النظر في نفس الحكم وإن كان طرفاه بالنظر، والحق أن مراد المتكلمين بالعلم ما هو من أقسام التصديق، وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه، والمتنازع هو أنه هل يجوز أن يبتني على علم حاصل بالاستدلال.

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/٥٩ ـ ٦٢ (المقصد الرابع عشر: هل يستند العلم الضروري إلى النظري).

المبحث الخامس

اختلاف العلماء

في تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم[(١)]

(قال: المبحث الخامس: هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم؟

قال الشيخ، وكثير من المعتزلة: نعم، لأن التعلق داخل فيه، وقيل: لا لكونه خارجًا كما في القديم فهو فرع الخلاف في تفسير العلم، وقيل: يتعدد إن كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين في علم، ورد بجواز أن يحصلا بنظر كما علما بعلم وهو ضعيف.

وقال القاضي والإمام: يتعدد إن كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما، وإلا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه، ورد بأنه قد يعلم تارة بعلم، وتارة بعلمين).

اتفق القائلون بالعلم القديم على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة، واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين.

وهذا هو المعنى بقولنا بتعدد العلم بتعدد المعلوم.

وذهب بعض الأصحاب إلى أنه يجوز، وجعل الإمام الرازي الخلاف مبنيًا على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق بهذا عين التعلق بذاك، أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات بأمور متعددة كالعلم القديم.

ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل، ومن حيث إنه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء على التفصيل ويرد على الإمام أن الجواز الذهني ـ أعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر إلى كون العلم صفة ذات إضافة لا يستلزم الجواز الخارجي ـ أعني عدم الامتناع في نفس الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع بدليل من خارج كما قيل، وإن كان ضعيفًا أنه ليس عدد أولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له، وكما قال أبو الحسن الباهلي: إنه يمتنع في المعلومين النظريين، وإلا يلزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة أن النظر المؤدي إلى وجود الصانع غير المؤدي إلى وحدته.

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/١٨ ـ ٢٥ (المقصد الثاني: العلم الواحد وتعلقه بمعلومين).

وأجيب بمنع اللزوم لجواز أن يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد، إذ لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علمًا لا جهلًا، وكما قال القاضي[1] وإمام الحرمين[2]: إنه يمتنع إن كان المعلومات. بحيث يجوز انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، وإلا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة أن العلم بهذا نفس العلم بذاك، والتقدير جواز انفكاكهما.

وأجيب بأنه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة. وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الأحيان، وحينئذٍ لا انفكاك. فإن قيل: الإمكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائمًا وفيه المطلوب.

قلنا: نعم، إلا أنه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد، فإن عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحالة بأن يتعلق بهما علمان فإن قيل: نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علمنا.

قلنا: إمكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بأنه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للأحكام المختلفة كالعالمية بالسواد، والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية، ويلزم استغناء الأشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها إلى صفة واحدة، ويجاب بأنه تمثيل بلا جامع كيف والأحكام هٰهنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة، وغير ذلك، فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين، بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به، فإن هناك معلومات غير متناهية، لأن العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة، وهو للعلم، للعلم، للعلم به. وهكذا لا إلى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم أن يكون لكل من علم شيئًا ما علوم غير متناهية، وهو ظاهر البطلان.

وجوابه منه الاستلزام المذكور لجواز أن يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن إلى العلم به.

---

(١) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء، والعلم بالعلم به، إلا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار.

العلمان يتعلقان بمعلوم واحد[1]

(قال: ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان وإن تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان.

وقيل: إن اتحد وقته وإلا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت).

لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد. وهل هما متماثلان.

فيه خلاف. وتفصيل ذلك: أن للعلم محلًا هو: العالم، ومتعلقًا هو المعلوم. فإذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بأن الصانع قديم فالعلمان مختلفان إن جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته، وإلا فمثلان. وإذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين أو مختلفين كالعلم بالسواد والبياض، إذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل واحد.

فإذا اتحد متعلقهما فالجمهور على أنهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم أو اختلف.

أما عند الاتحاد فظاهر، وأما عند الاختلاف فلأن اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين.

واعترض الآمدي[2] بأن الفرق ظاهر، فإن الوقت هٰهنا داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدًا، ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فإنه خارج عنه، وإنما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين، هذا والحق أن المعلوم إذا اختلف وقته كان متعددًا لا متحدًا وأن اتحاده مع تعدد العلم إنما يتصور عند اختلاف وقت العلم، والظاهر أنهما حينئذٍ مثلان، أو عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في أنهما حينئذٍ مثلان، أو مختلفان.

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ٥٢ ـ ٥٤ (المقصد الثاني عشر: كل علمين تعلقا بمعلومين مختلفان).

(٢) الآمدي: هو أبو الحسن سيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ، تقدمت ترجمته الوافية في الجزء الأول.

المبحث السادس
محل العلم هو القلب

(قال: المبحث السادس:

محل العلم هو القلب بدليل السمع، وإن جاز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر شاء، إلا أن الظاهر أن ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو، وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة، إلا أنه في الجزئيات يتوسط الآلات، وسيجيء لهذا زيادة بيان).

قد دلت الأدلة السمعية من الكتاب والسنّة على أن محل العلم الحادث هو القلب، وإن لم يتعين هو لذلك عقلًا، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر شاء، لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات، بل الروح الذي به امتياز الإنسان.

وظاهر كلام الفلاسفة أن محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة، وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة أو الباطنة، إلا أن المحققين منهم على أن محل الكل هو النفس، إلا أنه في الكليات يكون بالذات، وفي الجزئيات بتوسط الآلات أعني المشاعر، وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس.

المبحث السابع
العقل[1] مناط التكليف

(قال: المبحث السابع: العقل الذي هو مناط التكليف.

(١) العقل: تطلقه الجماهير على ثلاثة أوجه: الأول: الفطري ويراد به صحة الفطرة الأولى في الناس. الوجه الثاني: التجاريبي، ويراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، الوجه الثالث: الوقاري، ويرجع إلى وقار الإنسان وهيئته. ويطلقه المتكلمون على التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب ففرقوا بين المكتسب والفطري، فيسمى الأول علمًا والثاني عقلًا. أما الفلاسفة فيطلقون العقل على معانٍ، منها:

١ ـ العقل النظري: وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، وللقوة النظرية أربعة أحوال.

٢ ـ العقل الهيولاني: أن لا يكون له شيء من المعلومات حاصلة، وذلك للصبي الصغير، ولكن فيه مجرد الاستعداد، فيسمى عقلاً هيولانيًا.

٣ ـ العقل بالملكة: أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة بالبعيدة بالقوة القريبة ويسمى العقل بالملكة.

=

قال الشيخ: هو العلم ببعض الضروريات.

وقيل: القوة التي تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات، وهو معنى الغريزة التي يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، والقوة التي بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة).

لا خلاف في أن مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم، وسيجيء أن لفظ العقل مشترك بين معانٍ كثيرة، فذهب الشيخ إلى أن المراد به هٰهنا العلم ببعض الضروريات أي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات إذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل، ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه، ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على مَن يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات أو تجربة أو تواتر، أو نحو ذلك مع أنه عاقل اتفاقًا.

واعترض بمنع الملازمة، فإن المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض، والعلة مع المعلول، وقد يمنع بطلان اللازم، فإن العاقل قد يكون بدون العلم، كما في النوم وهو ضعيف، والأقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات، وهذا معنى ما قال الإمام إنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند

= ٤ ـ العقل بالفعل: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه غافل عنها، ويسمى عقلاً بالفعل.

٥ ـ العقل المستفاد: أن تكون المعلومات حاصلة في ذهنه وهو غير غافل عنها، ويسمى عقلاً مستفادًا.

٦ ـ العقل العملي: قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات لأجل غاية مظنونة أو معلومة.

٧ ـ العقل الفعّال: كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً، أما من جهة ما هو عقل، فهو جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها، وأما من جهة ما هو فعال، فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه.

٨ ـ العقل الكلي: المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي للأشخاص ولا وجود لها في القوام بل في التصور.

٩ ـ عقل الكل: يطلق على معنيين: أحدهما: أن يراد بالكل جملة العالم، فعقل الكل على هذا المعنى هو جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تتحرك إلا بالشوق.

والآخر: هو الجرم الأقصى، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرك كل ما هو حشوه من السمٰوات كلها، (معيار العلم في المنطق للإمام الغزالي ص ٢٧٦ ـ ٢٨٢).

سلامة الآلات، وما قال بعضهم إنها قوة بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الأصول إنها نور يضيء به طريق تبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، أي قوة حاصلة للنفس عند إدراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة(١).

الإرادة
وفيها مبحثان(*)
المبحث الأول
تعريف الإرادة(٢)

(قال: ومنها الإرادة. وفيها بحثان:

---

(١) العقل بالملكة: هو أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، ويسمى العقل بالملكة (وانظر الحاشية السابقة).

(*) هما:
المبحث الأول: تعريف الإرادة.
المبحث الثاني: إرادة الشيء كراهة ضدّه.

(٢) الإرادة: هي في اللغة نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، والنزوع الاشتياق والميل المحبة والقصد. وقال المتكلمون: إنها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الإيقاع، واحترز بالقيد الأخير عن القدرة. وقال في شرح المواقف: الإرادة من الكيفيات، فعند كثير من المعتزلة هي اعتقاد النفع أو ظنه، قالوا: إن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية، فإذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجّح على الآخر عند القادر وأثرت فيه قدرته. وعند الأشاعرة هي صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين، والميل المذكور ليس إرادة فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع، وليست الإرادة مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه، فإن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النجاة فإنه يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده ولا على ميل يتبعه. والإرادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات: المظهر الأول هو الميل وهو انجذاب القلب إلى مطلوبه فإذا قوي ودام سمي ولعًا وهو المظهر الثاني، ثم إذا اشتد وزاد سمي صبابة، وهو إذا أخذ القلب في الاسترسال فيمن يحب فكأنه انصب الماء إذا أفرغ لا يجد بدّ من الانصباب، وهذا مظهر ثالث. ثم إذا تفرغ له بالكلية وتمكن ذلك منه سمّي شغفًا وهو المظهر الرابع، ثم إذا استحكم في الفؤاد وأخذه من الأشياء سمّي هوًى، وهو المظهر الخامس، ثم إذا استولى حكمه على الجسد سمّي غرامًا، وهو المظهر السادس، ثم إذا نمى وزالت العلل الموجبة للميل سمّي حبًا، وهو المظهر السابع، ثم إذا هاج حتى يفنى المحب عن نفسه سمّي ودًا وهو المظهر الثامن، ثم إذا طفح حتى أفنى المحب والمحبوب سمي عشقًا وهو المظهر التاسع (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٣١ ـ ١٣٦، وانظر أيضًا شرح المواقف ٦/ ٦٨ ـ ٨٢).

البحث الأول الأشبه أن معناها واضح عند العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه، أو بالعكس وجمهور المعتزلة على أنها اعتقاد النفع، أو ميل يتبعه. وعندنا ليس ذلك شرطًا لها فضلًا عن أن يكون نفسها لما أن الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين من غير اعتقاد نفع أو وجود ميل يتبعه.

وما ذكره أصحابنا من أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل أو الترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل، ولا لزوم لكون متعلق كل من الإرادة والكراهة قد يكون إرادة وكراهة).

أي من الكيفيات النفسانية الإرادة، ويشبه أن يكون معناها واضحًا عند العقل غير ملتبس بغيرها، إلا أنه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة، والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة، كما أن مقابلها وهي الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره.

وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه، أو ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرًا عنده.

وذهب بعضهم إلى أنها ميل[1] يعقب اعتقاد النفع أو ظنه، لأن القادر كثيرًا ما يعتقد النفع أو يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل.

وأجيب بأنا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع أو ظنه، بل اعتقاد نفع له أو إلى غيره ممن يؤثر خيره، بحيث يمكن وصول ذلك النفع إليه، أو إلى غيره من غير مانع من تعب أو معارضة وما ذكر من الميل إنما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه، أما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور. وذهب أصحابنا إلى أن الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع، أو ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازمًا لها فضلًا عن أن يكون نفسها.

وذلك كما في الأمثلة التي يرجح فيها المختار أحد الأمرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد إرادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف.

---

(١) الميل: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٥: الميل هو كيفية بها يكون الجسم مدافعًا لما يمنعه عن الحركة إلى جهته، وقال الجرجاني في التعريفات ص ٢٣٧: الميل حالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يُعقْ عائق، ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المدفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء.

والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بأنه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الأمر لم يستبعد منع اختيار أحد الأمرين وسلوك أحد الطريقين وإنما يستبعد عند فرض التساوي، وهو لا يستلزم الوقوع والأصحاب يدعون الضرورة بأن ذلك الترجيح ليس إلا لمحض الإرادة، من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين.

فالإرادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك، وهذا معنى الصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع، وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقهما مقدورًا لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره، ويكون من شأنهما الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور.

ولهذا جاز إرادة الحياة والموت فبطل ما قيل: إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلا مقدورًا فيمتنع تعلقها بالإرادة جو الكراهة، وبالعكس إلا إذا جعلناها من مقدورات العبد بإقدار الله تعالى، وصح ما قيل في الفرق بين الإرادة والشهوة بأن الإرادة قد تتعلق بالإرادة وبالكراهة بأن يريد الإنسان إرادته لشيء أو كراهته له، وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء الواحد مرادًا ومكروهًا معًا لأن إرادة الكراهة وكراهة الإرادة لا توجب إرادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فإنه لا معنى لاشتهاء الإنسان شهوته لشيء إلا بمعنى الإرادة كما قيل لمريض: أي شيء تشتهي فقال: اشتهي ألا أشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة.

(قال: والفلاسفة لما زعموا أن الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفي الإرادة عنه زعموا أنها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمالًا وخيرًا، ويكون الفاعل عالمًا بما يفعله إذا كان ذلك العلم سببًا لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره، ثم ذكروا أن لها معنى آخر أعم هي حالة ميلانية توجد عند الإنسان وغيره).

يعني أنهم لما ذهبوا إلى أن الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والإرادة، وعلموا أن في نفي الإرادة عنه تعالى شناعة وإلحاقًا لأفعاله تعالى بأفعال الجمادات حاولوا إثبات كونه مريدًا على وجه لا ينافي كونه تعالى موجبًا فزعموا أن الإرادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك، أو عن العلم بكون الفاعل عالمًا بما يفعله إذا كان ذلك العلم سببًا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره، والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدًا، واعترض بأن الإرادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم، واللازم باطل لأن الحركة بالإرادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان، فأجابوا بأن المراد من الإرادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية إلى الفعل أو الترك وهي منفية عن الواجب.

المبحث الثاني
إرادة الشيء كراهة ضده[1]

(قال: المبحث الثاني:

إرادة الشيء عند الشيخ نفس كراهة ضده، وإلا لكان مضادًا لها، أو مماثلًا فلم يجامعها، أو مخالفًا فيجامع ضدها الذي هو إرادة الضد، ورد بعدم تسليم لزوم أحد الأمور لأن المتخالفين قد يكونان متلازمين، أو ضدين لواحد، فلو لزم جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لزم جواز اجتماع المتنافيين.

وعورض بأنه قد يراد الشيء، ولا يشعر بضده، ثم على تقدير الشعور لا دليل على الاستلزام، وإن حكم به القاضي فضلًا عن الاتحاد).

ذهب الشيخ الأشعري وأتباعه إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده، إذ لو كانت غيرها لكان إما مماثلًا لها، أو مضادًا أو مخالفًا، والكل باطل.

أما الملازمة فلأن المتغايرين إن استويا في صفات النفس أعني ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان، والحقيقة والوجود الشيئية له بخلاف الحدوث والتحيّز ونحوه فمثلان كالبياضين وإلا فإن تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض، وإلا فمتخالفان كالسواد والحلاوة وإما بطلان اللازم فلأنهما لو كانتا ضدين أو مثلين لامتنع اجتماعهما، وهذا ظاهر لزومًا وفسادًا، ولو كانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة، وتجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لأن كراهة الضد إرادة الضد.

وأجيب بأن عدم الاتحاد لا يستلزم أحد الأمور الثلاثة.

سلمناه، لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن يكونا متلازمين، وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر أو ضدين لأمر واحد كالشك للعلم والظن، فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين. وعورض بأن شرط إرادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وعقلي وعملي يراد الشيء أو يكره من غير شعور بضده فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلًا أن تكون نفسها إلا أن يقال المراد

(١) انظر شرح المواقف ٦/٧٨ ـ ٨٢ (المقصد السادس: إرادة الشيء كراهة ضده).

أنها نفسها على تقدير الشعور بالضد، بمعنى أنها نفس كراهة الضد المشعور به، وإلا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط.

واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام، فذهب القاضي[1] والغزالي[2] إلى أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به، إذ لو لم يكن مشعورًا مكروهًا بل مرادًا لزم إرادة الضدين وهو محال، لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان.

وأجيب بمنع المقدمتين لجواز أن لا يتعلق بالضد كراهة ولا إرادة ككثير من الأمور المشعور بها، ولجواز أن يكون كل من الضدين مرادًا من جهة إرادة على السوية، أو مع ترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح.

وأيضًا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضده المشعور به فيلزم من إرادة الشيء الذي له ضدان أن يكون كل منهما مكروهًا لكونه ضد المراد، ومرادًا لكونه ضد المكروه، ولا محيص إلا بتغاير الجهتين أو تخصيص الدعوى[3] بما له ضد واحد، وإذا جاز ذلك فتجويز إرادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض إبطالي حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز أن يكون كل منهما مكروهًا أيضًا بجهة، وإنما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا، حتى لو دفع بأنكم تجعلون متعلق الإرادة مقارنًا لها، فيلزم من إرادة الضدين اجتماعهما كان كلامًا على السند[4] مع أنه ضعيف لأن القول بأن

---

(١) القاضي: هو أبو بكر الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد، المتكلم الأشعري. تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) الغزالي: هو أبو حامد حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٣) الدعوى: في اللغة قول يقصد به الإنسان إيجاب حقه على غيره، والإقرار عكسه يعني إخبار حق الغير على نفسه، والدعوى عند أهل المناظرة قضية تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل أو إظهاره بالتنبيه والقاصد والمتصدي لذلك أي لإثبات الحكم أو لإظهاره يسمّى مدّعيًا، وخصمه هو المدعى عليه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٨٥ ـ ٧٨٦).

(٤) السند: عند أصحاب المناظرة هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدًا في الواقع أو لم يكن ويسمى إسنادًا ومستندًا، ويندرج فيه الصحيح والفاسد، والأول، أي السند الصحيح، إما أن يكون أخص من نقيض المقدمة الممنوعة أو مساويًا له، والثاني، أي السند الفاسد، إنما هو الأعم منه مطلقًا أو من وجه، وقيل: إن الأعم ليس بسند مصطلح، ولذا يقولون إن هذا لا يصلح للسندية. والسند عند المحدثين هو الطريق الموصل إلى متن الحديث، والمراد بالطريق رواة الحديث، وبمتن الحديث ألفاظ الحديث، وإما الإسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران، وقال صاحب التوضيح: الإسناد أن يقول حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ، ويقابل الإسناد الإرسال وهو عدم السند، وقد يستعمل الإسناد بمعنى السند (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٨٤).

متعلق الإرادة الحادثة لا يكون إلا مقدورًا للمريد مقارنًا لإرادته حتى لا يتعلق بفعل الغير، وبالمستقبل، ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الإرادة مخالف للغة والعرف[١] والتحقيق[٢].

القدرة

وفيها مباحث[*]

المبحث الأول

تعريف القدرة[٣]

(قال: ومنها القدرة. وبيانها في مباحث:

---

(١) العُرف: هو العادة، وهو يشتمل العرف العام والخاص. وغلب عند الإطلاق على العرف العام. أما العرف العام فهو مجموع العوائد والتقاليد العامة المنتشرة في المجتمع، وأما العرف الخاص فهو مجموع ما يتعوده الفرد من أنماط السلوك. وقال الجرجاني في التعريفات: العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول. والعرفية العامة عند المنطقيين قضية موجّهة بسيطة حُكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع بالوصف العنواني، كقولنا في الموجبة: كل كاتب متحرك الأصابع دائمًا ما دام كاتبًا، وفي السالبة لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع دائمًا ما دام كاتبًا، سميت عرفية لأن العرف يُفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١١٧٩).

(٢) زيادة في الفائدة انظر شرح المواقف ٦/٦٨ ـ ٨٢. النوع الثالث من الكيفيات النفسانية الإرادة وفيها سبعة مقاصد:

المقصد الأول: تعريف الإرادة.

المقصد الثاني: الإرادة القديمة توجب المراد.

المقصد الثالث: الإرادة غير مشروطة باعتقاد النفع.

المقصد الرابع: الإرادة مغايرة للشهوة.

المقصد الخامس: الإرادة والتمني عند أهل التحقيق.

المقصد السادس: إرادة الشيء كراهة ضده.

المقصد السابع: الإرادة وتعلقها بالصفة.

(*) فيها ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف القدرة.

المبحث الثاني: القدرة الحادثة لا توجد قبل الفعل.

المبحث الثالث: العجز ضد القدرة.

(٣) القدرة: هي صفة تؤثر تأثيرًا وفق الإرادة، وهي القوة على الشيء، وهي مرادفة للاستطاعة، والفرق بينها وبين القوة، أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل، فتكون طبيعية وعقلية. والقدرة في الاصطلاح صفة الإرادة. ونفى جهم بن صفوان القدرة الحادثة وقال: لا قدرة للعبد أصلًا، وهذا=

المبحث الأول: القوة وهي صفة تكون مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر، إما مقارنة للقصد أو لا. وكل منهما إما مختلفة الآثار أو لا، فالأولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية، والثالثة النباتية، والرابعة العنصرية، وليس الكلام في الصور النوعية والنفوس لأنها من قبيل الجواهر، والمعتبر في كون القوة قدرة إما مقارنة القصد أو اختلاف الآثار، ولهذا قيل: صفة تؤثر وفق الإرادة، أو يكون مبدأ لأفعال مختلفة، فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقًا كالقوة الحيوانية، والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقًا كالقوى العنصرية، والمشتملة على إحداهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية، والمراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا.

ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك).

لفظ القدرة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة، ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية، فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر إشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر، وقيد الحيثية إشعار بأنه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث إنه عالم بالصناعة، ويتأثر من حيث إنه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء، وهذا بالنظر إلى ظاهر الإطلاق، وإلا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن، ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الأخلاق وتبديل الملكات لكان أقرب، ثم القوة التي هي وصف المؤثرية إما أن تكون مع قصد[1] وشعور بأثرها أو لا وعلى التقديرين فإما أن تكون آثارها مختلفة أو لا، فالأولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والأفعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة، والثانية وهي القوة المؤثرية على سبيل القصد والشعور. لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها وهي القوة الفلكية، والثالثة وهي المبدأ لآثار وأفعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور. هي القوة النباتية، والرابعة وهي مبدأ

= غلوّ في الجبر. واتفقت الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة وجودية يتأتى معها الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل. وقال الأشعري وأكثر أصحابه: القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقًا سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا على سبيل البدل ولا معًا، بل إنما تتعلق بمقدور واحد وذلك لأن القدرة مع المقدور. وقال الإمام الرازي: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر، وهي قبل الفعل (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٠٢ ـ ١٣٠٤ وانظر أيضًا شرح المواقف ٦/ ٨٣ ـ ٨٩. النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة، المقصد الأول تعريف القدرة).

(١) القصد: توجه النفس إلى الشيء أو انبعاثها نحو ما تراه موافقًا، وهو مرادف للنية.

الأثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية، وهذه كلها من أقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادىء القريبة للأفعال، وإما أن لكل منها أو لبعضها مبادىء من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر، وقد ينازع في إثبات القوى الفلكية والنباتية إذا أريد بها غير النفوس والصور إذا تقرر هذا فنقول:

اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الإرادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالقوى النباتية والعنصرية، وأما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة.

واعتبر بعضهم اختلاف الآثار. ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف، والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الأمرين، والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الأول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه، فإن قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين.

قلنا: ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنه صفة شأنها التفسير والإيجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال:

القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلًا عن الترك، والترك بدلًا عن الفعل، والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء إن شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال: لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة، أو بنفي قدرة العبد أصلًا على ما ذهب إليه جهم بن صفوان[1] مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش، وحركتي الصعود والنزول والحاصل أنا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير، ولا امتناع في أن لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في أنها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي، والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث

---

(١) هو جهم بن صفوان الترمذي، أبو محرز، الذي قال بالجبر والاضطرار وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وأن الكفر هو الجهل، ولا فعل ولا عمل لأحد غير الله، ولا قدرة للعبد أصلًا، وقد أجمع المسلمون وجميع الفرق على تكفير الجهمية (الملل والنحل ص ٩٠).

المقدورات على ما هو رأينا، وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا.

(قال: والوجدان يشهد بها، وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض أو على بعض الأفعال دون البعض).

تنبيه على أن طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الأشاعرة فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين، وتعذره على الغير على ما ذهب إليه بعض المعتزلة لأن الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل، إلا أن يقال: الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع، فإن قيل: ويتأتى من العاجز بتقدير ارتفاع العجز قلنا: يتأتى من الممنوع وهو بحالة في ذاته وصفاته، وإنما التغير في أمر من خارج بخلاف العاجز فإنه يتغير من صفة إلى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب إليه الجبائي[١] لأن النائم كذلك وليس بقادر، إلا أن يقال: النوم آفة، ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على أنها صفة زائدة على المزاج الذي هو وآثارها من الكيفيات المحسوسة، وليست بطريق القصد والاختيار، وعلى سلامة البنية، وليست من قبيل الإجرام على ما نسب إلى ضرار[٢] وهشام[٣] من أن القدرة على البطش هي اليد السليمة، وعلى المشي هي الرجل

---

(١) الجبائي: هو أبو هاشم الجبائي المعتزلي، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام. عالم بالكلام من كبار المعتزلة له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت (البهشمية) نسبة إلى كنيته أبي هاشم، ولد سنة ٢٤٧ هـ وتوفي سنة ٣٢١ هـ. من مصنفاته: «كتاب الأبواب الصغير»، «كتاب الأبواب الكبير»، «كتاب الاجتهاد»، «كتاب الإنسان»، «كتاب الجامع الصغير»، «كتاب الجامع الكبير»، «كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها»، «كتاب العوض»، «كتاب المسائل العسكريات»، «كتاب النقض على أرسطاطاليس في الكون والفساد»، (كشف الظنون ٥/ ٥٦٩).

(٢) هو ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة له الكثير من المؤلفات (الأعلام ٣/ ٢١٥، لسان الميزان ٣/ ٢٠٣). والضرارية اتباع ضرار بن عمرو الذي وافق أهل السنّة في القول بخلق الأفعال وفي التولّد، كما وافق القدرية في الاستطاعة قبل الفعل، لكنه زاد عليهم بأنها مع الفعل وقبله وبعده، وأنها بعض المطيع، كما وافق النجارية في أن الجسم أعراض مجتمعة، وأنكر أشياء ثابتة في القرآن وأجمع المسلمون عليها، وله ضلالات كثيرة (انظر التبصير ص ١٠٥، الملل والنحل ص ٩٠).

(٣) هو هشام بن الحكم، أبو محمد الكوفي، متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في وقته، توفي في بغداد سنة ١٩٩ هـ. وانظر ترجمته الوافية في الجزء الأول.

السليمة وهذا ما قالا القدرة بعض القادر، وإن فسر بأنها صفة في القادر فهو مذهب والجمهور.

وما قيل: إنها بعض المقدور فإنما يصح في القدرة بمعنى المقدورية، أي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه، وذهب بشر بن المعتمر[1] إلى أنها عبارة عن سلامة البنية من الآفات، وإليه مال الإمام الرازي واعترض على ما ذكره القوم من أنا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة، وما ذاك إلا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الأفراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو، وعلى بعض الأفعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وأيضًا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار؟

وأيضًا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا تثبت الممكنة.

والجواب أن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر إلى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة المرتعش.

وحاصله: أن الوجوب أو الامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم، أو بحسب أن الله تعالى خلقه، أو لم يخلقه.

أو بحسب ترجح دواعي الفعل أو الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر إلى نفس القدرة.

---

(١) هو بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل توفي ببغداد عام ٢١٠ هـ، فقيه معتزلي مناظر من أهل الكوفة، وإليه تنسب الطائفة البشرية من المعتزلة. له من المصنفات: «اجتهاد الرأي»، «الحجة في إثبات النبوّة»، «حدوث الأشياء»، «الرد على أبي خلدة»، «الرد على أبي شمر»، «الرد على أبي الهذيل»، «الرد على أصحاب أبي حنيفة»، «الرد على الأصم»، «الرد على الخوارج»، «الرد على حفص الفرد»، «الرد على ضرار»، «الرد على زياد الموصلي»، «الرد على الرافضة»، «الرد على المرجئة»، «الرد على المشركين»، «الرد على النصارى»، «الرد على النظام»، «الرد على هشام بن الحكم»، «الرد على اليهود»، «قتال علي وطلحة»، «كتاب التوحيد»، «كتاب الحسين بن ضعبي»، «متشابه القرآن» وغير ذلك (كشف الظنون ٥/ ٢٣٢، الأعلام ٢/ ٥٥، طبقات المعتزلة ص ٥٢، أمالي المرتضى ١/ ١٣١، دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٦٦٠).

المبحث الثاني

القدرة الحادثة[1] لا توجد قبل الفعل[2]

(قال: المبحث الثاني:

القدرة الحادثة على الفعل لا توجد قبله خلافًا للمعتزلة.

لنا: أنها عرض فلا يبقى إلى زمان الفعل بخلاف القديمة، ولأن الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم، واستلزام فرض وقوعه الخلف.

ورد الأول بعدم تسليم امتناع بقاء العرض بأن المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الأمثال كالعلم، والميل، والتمني، ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقًا.

والثاني بالنقض بالقدرة القديمة، والحل بأن الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بأن يفرض بدل العدم الوجود.

واحتجت المعتزلة بأنها لو لم تتعلق إلا حال الفعل لزم إيجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة.

وأجيب عن الأول بما سبق.

وعن الثاني: بأنا لا نشترط في المكلف به أن يكون متعلق القدرة بالفعل، بل بالإمكان كإيمان الكافر دون خلق الأجسام.

وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين).

اختلفوا في أن الاستطاعة أي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله، أو معه.

---

(١) قال في شرح المواقف ٦/ ٩٢ ـ ٩٤، المقصد الرابع: إثبات القدرة الحادثة وتعريفها: اختلف في طريق إثباتها والحق أنها تعرف بالوجدان، كما أشرنا إليه، حيث قلنا: إن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فإنا نجد حالة الصعود أمرًا ثابتًا لها دون حالة السقوط، وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار. وقال الهمداني من المعتزلة: هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض. فإذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا أن الأول له قدرة دون الثاني. قلنا: الممنوع قادر عندك ولا يتأتى منه الفعل، فإن قال: يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع، قلنا: فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز. وقال الجبائي: هو العلم بصحة الشخص، قلنا: قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه بأضدادها إجماعًا.

(٢) انظر شرح المواقف ٦/ ٩٤ ـ ١٠٦ (المقصد الخامس: القدرة الحادثة وتعلقها بالفعل).

فذهبت الأشاعرة وغيرهم من أهل السنّة إلى أنها مع الفعل لا قبله، وأكثر المعتزلة إلى أنها قبل الفعل ثم اختلفوا في أنه هل يجب بقاؤها إلى حالة وجود المقدور، لنا وجوه:

الأول: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل، فيلزم وجود المقدور بدون المقدرة، والمعلول بدون العلة، وهو محال، ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لأنها ليست من قبيل الأعراض، وأجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بأن المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلًا، واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها، واستحالة ذلك نفس المتنازع، ولو سلم فيجوز أن تنعدم القدرة، ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الأمثال على الاستمرار في حال الفعل كما هو شأن العلم، والميل والتمني، ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها. وفيه نظر لأن وجود المقدور حينئذٍ إما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور، أو الحاصلة وهو المطلوب.

ثم لا يخفى أن الكلام إلزامي على مَن يقول بتأثير القدرة الحادثة.

الثاني: أن الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقًا.

الثالث: لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنًا لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هذا خلف. والوجهان متقاربان، وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة إنه إن أريد بامتناع الفعل حال العدم وقيل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدومة وغير واقع فممنوع لكنه لا ينافي المقدورية فإمكان الحصول من القادر وإن أريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بأن يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فإنه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود، وفي زمانه بأن يزول القعود ويحصل القيام.

واحتجت المعتزلة بوجوه:

الأول: أن القدرة لو لم تتعلق بالفعل إلا حال وجوده وحدوثه لزم محالات:

الأول: إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل لأن هذا معنى تعلق القدرة.

الثاني: بطلان التكليف لأن التكليف بالفعل إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل فإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف

الواقع تكليف ما لا يطاق، وهو باطل بالاتفاق لأن القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلًا عن عمومه.

الثالث: كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لأن المقارن للأزلي أزلي بالضرورة.

فإن قيل: المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة.

قلنا: لا، بل إنما ينازعون في كونها صفة زائدة على الذات، ولو سلم فيكون إلزاميًا.

والجواب عن الأول بعد تسليم أن معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل إيجاده هو أن المستحيل إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد، وأما بهذا الإيجاد فلا. وعن الثاني أن مَن يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به أن يكون مقدورًا بالفعل حال التكليف، بل أن يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورًا له في الجملة كإيمان الكافر، بخلاف خلق الأجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به أصلًا، وقريب من هذا ما يقال إن معنى كون المكلف به مشروطًا بالقدرة أن يكون هو أو ضده متعلق القدرة، وهٰهنا قد تعلقت القدرة بترك الإيمان.

وعن الثالث بمنع الملازمة، وإنما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله، كون الأولى كذلك.

وقد يجاب بأن الكلام إنما هو في تعلق القدرة، والأزلي إنما هو نفس القدرة، وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنًا حادثًا، فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث، أو حدوث القديم، ولو حمل ما قال الآمدي: إن القدرة القديمة وإن كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي إنما تتعلق بالأفعال الممكنة، والفعل في الأزل غير ممكن، فلا تتعلق به في الأزل، بل فيما لا يزال، على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بأن فيه التزام ما التزمه المعلل مع بيان سبب له في القدرة القديمة، فليجز في الحادثة أيضًا سبب آخر وبأن الفعل في الأزل وإن امتنع لكنه أمكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فيجاز تعلق القدرة به، فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق، نعم: يرد أن الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا: فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه، وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي إذا نسب إلى المقدور كان صدوره عن القادر، وإذا نسب إلى القدرة كان إيجابها للمقدور، وإذا نسب إلى القادر كان خلقه وإيجاده له، فإن هذا مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم أيضًا.

(قال: ويتفرع على كون القدرة مع الفعل أن الممنوع عن الفعل لا يكون قادرًا عليه كالزمن، وإن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين وإن لم يكونا ضدين.

وقالت المعتزلة: الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف، وليس فيه تبدل ذات أو صفة ولا طريان ضد للقدرة.

واتفقوا على أنها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الأوقات.

وجوز بعضهم تعليلها بالضدين على البدل، وتردد أبو هاشم فجوز تارة أن تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الأخرى، وتارة لمتعلقاتها من غير تأثير في متعلقات الأخرى، وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق أنه إن أريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الأفعال بطريق الإيجاد، وتسمى القدرة المؤثرة، أو بطريق جري العلة، وتسمى الكاسبية فهي قبل الفعل ومعه، وبعده وتتعلق بالمقدورين، ونسبتها إلى الضدين على السواء، وإن أريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على أحد الوجهين فهي مع الفعل، ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة إلى المقدورات).

أي الذي منع من فعل من يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرًا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وأن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين أو مثلين، أو مختلفين، فإن ما نجده في نفوسنا عند صدور أحد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر.

واعترض بأنه إن أريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الإمام: إن مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح، وإن أريد تغاير الحالتين بالذات، والمفهوم، أو كون القدرة اسمًا بمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولًا بالاشتراك، ولم يقل به أحد.

ذهبت المعتزلة إلى أن الممنوع قادر، والمنع لا ينافي القدرة، وإنما ينافي المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدميًا كانتفاء شرط وقوع المقدور، أو وجوديًا ضدًا له كالسكون للحركة، أو مولدًا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية.

واستدلوا بأنا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن[1] العاجز عنه، وما ذاك إلا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز، وبأن المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا

---

(١) الزمن: يقال: زمن الرجل يزمن، من أصابته الزمانة، فهو زمنٌ، وأزمن الشيء: مضى عليه زمان، والزمانة: العاهة، ويقال: هو زمن الرغبة ضعيفها فاترها (القاموس المحيط: زمن).

صفاته، ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة وقد كان قادرًا حال المشي، فكذا مع القيد لأن القدرة من صفات النفس.

وأجيب عن الأول بأن الفرق عندنا عائد إلى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فإنه وإن كان ارتفاع العجز ممكنًا ممكنًا لكن لم تجر العادة بذلك.

وعن الثاني: يمنع عدم التغير في الصفة.

واتفقت المعتزلة على أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن مع مرور الأوقات إذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد.

واختلفوا في تعلقها بالضدين، فجوز أكثرهم تعليقهما بهما على سبيل البدل[1]، إذ لو لم يمكن القادر على الشيء قادرًا على ضده لكان مضطرًا إلى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هذا خلف.

وتردد أبو هاشم فزعم تارة أن كلًا من القدرة القائمة بالقلب، والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع أفعال محلها دون محل الأخرى، بمعنى أن القائمة بالقلب تتعلق بالإرادات والاعتقادات مثلًا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس.

وتارة أن كلًا منهما يتعلق بالجميع إلا أنها لا تؤثر إلا في أفعال محله مثلًا القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح لكن يمتنع اتحاد أفعال الجوارح بها لفقد الشرائط، والقائمة بالجوارح بالعكس.

وتارة أن القائمة بالقلب تتعلق بجميع أفعال القلب، والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع أفعال الجوارح.

وتارة أن القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح جميعًا وإن لم تؤثر في أفعال الجوارح، والقائمة بالجوارح لا تتعلق بأفعال القلب، وإلى القولين الأخيرين أشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية، وأراد بالحكمين التعلق بجميع أفعال محله، خاصة والتعلق بجميع أفعال محله، ومحل الأخرى وأورد الإمام الرازي كلامًا حاصله: إنه إن أريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم

---

(١) البَدَل: هو القائم مقام الشيء، والبديل مثله، والأبدال والبدلاء الجمع، وكذا البَدَل بفتحتين كما في قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠]. والبدل في اصطلاح الفلاسفة: الشيء الذي تجعله مكان غيره، أو تأخذه عوضًا عنه.

تكمل، فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده. وفي جواز تعلقها بالضدين. وإن أريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بالمقدورين مطلقًا ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك إلا أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة. بمعنى الإيجاد فسرنا التأثير والمبدئية بما يعم الكسب الذي هو شأن القوة الحادثة. وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل أن القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزومًا أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة.

المبحث الثالث

العجز[1] ضد القدرة[2]

(قال: المبحث الثالث:

العجز ضد القدرة لا عدم ملكة كما هو رأي أبي هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن، والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة، وله أن يمنع ذلك في الممنوع، أو يجعل الفرق أن من شأنه القدرة بخلاف الزمن.

ويتفرع عن التضاد ما نقل عن الشيخ، وإن كان خلاف الظاهر أن متعلق العجز هو الموجود، حتى أن الزمن عاجز عن القعود بمعنى أن فيه صفة تستعقب القعود لا عن قدرة، ويبطله القطع بأن عجز المتحدين إنما هو عن الإتيان بمثل القرآن، والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة، وعدم القدرة خلاف اللغة).

الجمهور على أن العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل.

وعند أبي هاشم هو عدم ملكة للقدرة، وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة، بل الفرق أن الزمن ليس بقادر، والممنوع قادر بالفعل، أو من شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق.

---

(١) العجز: ضد القدرة، وقيل: عدم القدرة، قال الأشعري: إن العجز إنما يتعلق بالموجود دون المعدوم، فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم، فإن التعلق بالمعدوم خيال محض. وله قول ضعيف وهو أن العجز إنما يتعلق بالمعدوم دون الموجود، وإليه ذهب المعتزلة، وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وإن كان مضطرًا إليه بحيث لا سبيل له إلى الانفكاك عنه (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١١٦٥).

(٢) انظر شرح المواقف ٦/ ١١٢ ـ ١١٥ (المقصد الثامن: العجز مضاد للقدرة).

ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من أنه إنما يتعلق بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال[١] محض، فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم.

ولا خفاء في أن هذا مكابرة، وأن العجز على تقدير أن يكون وجوديًا وإن لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعقله بالمعدوم كالعلم والإرادة، ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين لمعارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بمثله، لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميًا يتعلق بالمعدوم دون الموجود، وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديًا يتعلق بالموجود دون المعدوم[٢] خلاف العرف واللغة. ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال.

(قال: وفي تضاد النوع للقدرة تردد، إذ قد يصدر عن النائم بعض الأفعال، ويمتنع الأكثر)[٣].

لا خفاء في جواز بعض الأفعال عن النائم، وامتناع الأكثر، واختلفوا فيما يصدر.

فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدور له، وأن النوم لا يضاد القدرة، ونفاه الأستاذ أبو إسحٰق ذهابًا إلى التضاد كالعلم والإدراك.

وتوقف القاضي وبعض الأصحاب، وللمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا نطول الكتاب بذكرها.

---

(١) الخيال: ما يرى في النوم من شخص أو صورة، أو في اليقظة ما يتخيله الإنسان. وعند الحكماء يطلق على إحدى الحواس الباطنة وهو قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت تلك الصورة عن الحواس الباطنة، ومحله مؤخر التجويف الأول من التجاويف الثلاثة للدماغ عند الجمهور. وقال الصوفية: الخيال أصل الوجود والذات الذي فيه كمال ظهور المعبود (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٦٧ ـ ٧٦٩).

(٢) العدم: يقابل الوجود، كما أن العدمي يقابل الوجودي، وفي اصطلاح المتصوفة: العدم هو الأعيان الثابتة يعني الصور العلمية، والحكماء يقولون: العدم هو الماهيات الممكنة، والمعدوم يقابل الموجود (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١١٧٠). وقال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٥: العدم هو أحد المبادىء للحوادث، وهو أن لا يكون فيه شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه.

(٣) انظر شرح المواقف ٦/ ١١٥ ـ ١٢٧ (المقصد العاشر: قول الحكماء حول النوم والقدرة).

(قال: ويضادها الخلق من جهة أنه ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس بسهولة، ومن غير روية، وأن نسبته إلى الطرفين لا تكون على السوية)[١].

يريد أن من الكيفيات النفسانية الخلق، وفسر بملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية، فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقًا كغضب الحليم، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة أو يكون نسبته إلى الفعل والترك على السواء كالقدرة، أو يفتقر في صدور الفعل عنه إلى فكر وروية كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بالعطاء الشهرة، ولكانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية، وكانت نسبتها إلى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بأنها تضاد الخلق مضادة مشهورة.

وهذا ما قال في التجريد[٢] أن القدرة تضاد الخلق لتضاد أحكامها.

(قال: ومنها: اللذة والألم وهما بديهيان، وقد يفسران بإدراك الملائم والمنافي من حيث هما كذلك فهما نوعان من الإدراك اعتبر فيهما إضافة تختلف بالقياس إلى المدرك وإضافة لذات الملائم أو المنافي لا صورتهما والحق أنا نجد حالة هي اللذة، ونعلم أن ثمة إدراكًا للملائم وأما أنهما نفسه، أو أمر حاصل به.

وهل يحصل بغيره، ففيه تردد.

وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية ويبطله الالتذاذ بإصابة مال، أو مطالعة جمال من غير طلب وشوق)[٣].

أي من الكيفيات النفسانية اللذة والألم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات، وقد يفسران قصدًا إلى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم إدراك المنافي من حيث هو منافٍ، والملائم للشيء كماله الخاص أعني الأمر اللائق به كالتكيف بالحلاوة للذائقة، وتعقل الأشياء على ما هي عليه للعاقلة، وقيد بالحيثية لأن الشيء قد يكون ملائمًا من وجه دون وجه فإدراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو، والمراد بالإدراك الوصول إلى ذات الملائم لا إلى

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ١٣٥ - ١٣٧ (المقصد الرابع عشر: الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال).

(٢) هو كتاب «تجريد الكلام» للعلّامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (كشف الظنون ١/ ٣٤٦).

(٣) انظر شرح المواقف ٦/ ١٤١ - ١٥١ (النوع الخامس من الكيفيات النفسانية، المقصد الأول: اللذة والألم).

مجرد صورته، فإن تخيل اللذيذ غير اللذة، ولذا كان الأقرب ما قال ابن سينا: إن اللذة إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك، فذكر مع الإدراك النيل. أعني الإصابة والوجدان، لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه، ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته، واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ، بل إنما يتم بحصول ذاته. وذكر الوصول لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ، ووصوله إليه، والفرق بين الكمال[1] والخير هو أن حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة ما لذلك الشيء من القوة إلى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرًا خير، ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس إلى المدرك لا في نفس الأمر لأنه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيستلذ به، وإن لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققنا فيه فلا يلتذ به، ولهذا يحصل من شيء معين لذة، أو ألم لزيد دون عمرو وبالعكس، فكل من اللذة والألم نوع من الإدراك اعتبر فيه إضافة إلى ملائم، أو منافٍ يختلف بالقياس إلى المدرك، وإصابة ووجدان لذات الملائم، أو المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه، وبقيد الحيثية يندفع ما يقال: إن المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر عن الأدوية، وهي تلائمه وتنفعه، وذكر الإمام بعد الاعتراف بأن اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف أنا نجد من أنفسنا حالة نسميها باللذة، ونعرف أن هناك إدراكًا للملائم لكن لم يثبت لنا أن اللذة نفس إدراك الملائم أو غيره، وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له، أم لا؟ وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر؟.

---

(١) الكمال: كمال الشيء معناه حصوله على جميع ما يخص ذاته وطبيعته من الصفات فضلًا عن وجوده. إذ لا يمكن تصوّر كائن كامل غير موجود لأن الافتقار إلى الوجود نقص. وحسب تقسيم أرسطو للوجود، فالوجود بالفعل كمال، والوجود بالقوة نقص. ولذلك يقال في هذا المعنى: الكمال هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل. ويصنّف الفارابي الموجودات من حيث كمالها من ناحية الوجود إلى ثلاث مراتب:

١ ـ ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً.

٢ ـ وما لا يمكن أن لا يوجد في حين، وأن يوجد في حين.

٣ ـ وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد.

فأفضلها وأكملها وأشرفها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وأخسها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، والذي لا يمكن أن لا يوجد في حين وأن يوجد في حين، متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٩٧ ـ ٦٩٨ وانظر أيضًا كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٨٣ ـ ١٣٨٤).

ثم قال: والأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي ولا هو كافٍ في حصوله، لأن التجارب الطبية قد شهدت له بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أن هناك إدراك أمر غير طبيعي، وسنتكلم على ذلك، وزعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، وبه صرح جالينوس[١] في مواضع من كلامه، وهو معنى الخلاص عن الألم، وذلك كالأكل للجوع، والجماع لدغدغة المني أوعيته.

وأبطله ابن سينا وغيره بأنه قد تحصل اللذة من غير سابقة ألم، وحالة غير طبيعية كما في مصادفة حال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيًا ولا كليًا، وكذا في إدراك الذائقة الحلاوة أول مرة، وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات وغيرها على مَن له غاية الشوق إلى ذلك، وقد عرض له شاغل عن الشعور والإدراك قالوا: وسبب السهو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإن الألم واللذة لا يتمان إلا بإدراك، والإدراك الحسي خصوصًا اللمسي لا يحصل إلا بانفعال عن العند، ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال[٢] فلم يحصل الإدراك بل تحصل لذة ولا ألم.

وبالجملة فلما لم تحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا أنها نفسه، ولا خفاء في إمكان معارضة هذا الكلام بالمثل، ودفعها بما سبق من الوجهين.

---

(١) جالينوس: طبيب يوناني، درس الطب وتعمق فيه وجال في أنحاء اليونان وكورنتا والإسكندرية ثم روما، ترك أثرًا علميًا في الطب حتى القرن السابع عشر الميلادي تقريبًا، درس جسم الإنسان وعلم التشريح وأجرى بحوثه على الحيوانات، خلّف رسائل ومؤلفات عديدة في الطب والإسطقسات الأربعة والأدوية والأمراض العسيرة. وله آراء في الفلسفة والرياضيات (الفهرست ص ٢٨٨ ـ ٢٩١، طبقات الأطباء ص ٢٨).

(٢) الانفعال: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٣١٦ ـ ٣١٨: الانفعال هو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير، فإن كل منفعل فعن فاعل، وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة، عند أهل الحق، وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة والفلاسفة. والانفعال على الجملة تغير، والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية، مثل تصيير الشعر من السواد إلى البياض، قليلًا قليلًا بالتدريج، وصير من السواد إلى البياض قليلًا بالتدريج. ومثل تصيير الماء من البرودة إلى الحرارة، فإنه حينما يتسخن الماء يحسر عنه البرودة قليلًا قليلًا، وتحدث فيه الحرارة قليلًا قليلًا على الاتصال، إلا أن ينقطع سلوكه فيقف، فهو في كل وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها، فليست حالته مستقرة في وقت السلوك. وعلى الجملة لا فرق بين قولك: ينفعل وبين قولك يتغير، وأنواع التغير كثيرة وهي أنواع الانفعال بعينه.

(قال: ثم كل من اللذة والألم ينقسم إلى الحسي والعقلي حسب الإدراك، والعقلي أقوى لأن المعقولات أكثر وإدراك العقلي أكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لأن المحسوس في الحسي هو ما يلتذ به، أو يتألم لا نفس اللذة أو الألم).

فإنه ينقسم إليهما فينحصر فيهما عند أرباب البحث، أما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما، والوهم بصورة شيء يرجوه إلى غير ذلك.

وأما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضًا كمالًا وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تعالى بقدر الاستطاعة، ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة أعني الوجد كله تمثلًا مطابقًا خاليًا عن شوائب الظنون والأوهام بحيث يصير عقلًا مستفادًا على الإطلاق ولا شك أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال، ولحصول هذا الكمال له فإذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية، وأما الألم فهو أن يحصل له ضد هذا الكمال، ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم إذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية أكثر كمية، وأقوى كيفية أما الأول: فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد لا يتناهى.

وأما الثاني: فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول، والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بظواهر الأجسام، فتكون الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا تعرف حال الآلام عند التنبه لفقد الكمالات وأما أن العالم قد لا يلتذ بالإدراكات، ولا يتألم بالجهالات فعله لانتفاء بعض الشروط، والقيود المعتبرة في كون الإدراك لذة أو ألمًا.

فإن قيل: الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية. قلنا: المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم، كالحلاوة والمرارة مثلًا.

وأما نفس اللذة والألم التي هي من جنس الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلى إدراكها.

(قال: والحسي من الألم سيما اللمس يسمى وجعًا وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال[1] وسوء المزاج المختلف الحاد أو البارد لأن الرطب واليابس انفعاليات.

---

(١) تفرق الاتصال: قال في شرح المواقف ١٤٦/٦: الحار إنما يوجع ويؤلم لأنه يفرق الاتصال، وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال، لأنه لشدة تكثفه وجمعه يوجب انجذاب الأجزاء إلى ما يتكاثف إليه، =

نعم: قد يؤلم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال بخلاف الرطب فإن ما يستعقبه من التمديد إنما هو بالمادة بخلاف المتفق، أعني ما استقر في جوهر العضو، وإبطال المقاومة وصار في حكم المزاج الأصلي، وذلك لأن شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة في الكيف).

لا شك أن لفظ اللذة أو الألم بحسب اللغة إنما هو للحسي دون العقلي، وأما بحسب العرف فالظاهر أنه بحسب المعنوي حيث يؤخذ الإدراك أعم من الإحساس والتعقل، ولا يرد الاعتراض بأن المدقوق قد يتعقل أن فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم لأن الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو إدراك ملائم لا منافٍ، وإنما المنافي هوية الحرارة الغريبة وليست بمدركة، وإن كانت حاصلة لأنها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن ألم.

وقيل: الاشتراك لفظي، والتفسير إنما هو للحسي خاصة، وأما الوجع فمختص بالحسي في العرف أيضًا، بل الأظهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض، وإن كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه يرادف الألم، فلذا قلنا: الحسي من الألم سيما اللمسي يسمى وجعًا.

واتفقت كلمة الأطباء على أن كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببًا للوجع في الجملة، وأن لا سبب له سواهما، إما بحكم الاستقراء، وإما بالاستدلال وإن كان ضعيفًا، وهو أن كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل، والهيئة التي بها تتأتى الأفعال على ما يجب.

فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلًا لاعتدال المزاج، وهو سوء المزاج، أو للهيئة وهو تفرق الاتصال.

وإنما اختلفوا في أن كلًا منهما يصلح سببًا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا.

أو السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط، وسوء المزاج إنما يكون سببًا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الأطباء، أو

= ويلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه. والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه، والأبيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق، والعفص والقابض لفرط التقبيض المستشيع للتفريق، وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف، والأصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ، وبالجملة اتفق الأطباء على أن تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع.

بالعكس أي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط، والتفرق إنما يكون سببًا بواسطته. وإلى هذا مال الإمام الرازي وجمع من المتأخرين.

وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات أعرضنا عنها مخافة التطويل، وتفاصيلها في شرح القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المؤلم أن يكون حارًا، أو باردًا، لا رطبًا أو يابسًا، وأن يكون مختلفًا لا متفقًا.

أما الأول: فلأن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية، وفيه بحث لأنه إن أريد أنهما ليست فاعليتين والمؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببًا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى، من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه، وفي سوء المزاج الحار أو البارد.

وأما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك، وإن أريد أن الوجع إحساس ما، والإحساس انفعال والانفعال لا يكون إلا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل إطباق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين، فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألمًا ثم ذكر ابن سينا: أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلمًا بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال المؤلم بالذات.

واعترض بأن الرطب أيضًا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع وأجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

وأما الثاني: فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم، ولذلك يسمى بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام، وذلك لأنه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وأبطل المقاومة، وصار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسة، فلا إحساس فلا ألم، وأيضًا المنافاة إنما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب ليتحقق إدراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الألم، وأيضًا الدق أشد حرارة من الغب لأن الجسم الصلب لا يتسخن إلا عن حرارة قوية، ولأنها تستعمل فيها مبردات أقوى مما يستعمل في الغب، ولأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط من الأعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به.

وأيضًا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به، ثم إنه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم إذا استعمل ماء حارًا تأذى به، ثم بعد ذلك يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده وتألم به، وذلك لما ذكرنا. . . واعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك إذا كان حدوثه بالتدريج فإن الحادث منه أولًا يكون قليلًا جدًا فلا يشعر به وبمنافاته، ثم في الزمان الثاني تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها، وكذا في كل زمان.

وهذا بخلاف ما يحدث دفعة لكثرته يكون مدركًا ثم يستمر إدراكه ما دام مختلفًا.

(قال: واعترض الإمام الرازي بأن التفرق عدمي، وبأن من دوام الاغتذاء والتحلل تفرقًا كثيرًا في الأعضاء، ولا ألم وبأن الألم قد يتأخر عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية الحدة مدفوع بأن التفرق حركة، بعض الأجزاء عن البعض على أن الممتنع سببية المعدوم دون العدمي خصوصًا في المدوم والمراد أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير ألف واستمرار وقد أدرك من جمعه كونه منافيًا فهو مؤلم، ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كماله اللائق وحينئذٍ لا إشكال).

إشارة إلى دفع الشبه التي أوردها الإمام على كون تفرق الاتصال سببًا للوجع، فمنها: أن التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودي.

وأجيب: أن الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء عن بعض فلا يكون عدميًا، ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجعًا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج، وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها.

ولو سلم فالعدمي لا يلزم أن يكون معدومًا ليمتنع كونه علة للوجودي، ولو سلم فالمراد بالسبب هٰهنا المعد أي الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد، ولا امتناع في أن يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج.

ومنها أنه: لو كان سببًا للوجع لكان الإنسان دائمًا في الوجع لأنه دائمًا في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل، لأن الاغتذاء والنمو إنما يكون بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل إنما يكون بانفصال أجزاء عن الأعضاء.

لا يقال: هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم أو لا يحس بألمه لا سيما وقد صار مألوفًا بدوامه.

لأنا نقول: كل تفرق وإن كان صغيرًا لكن جملتها كثيرة جدًا، ولو كان التفرق حين ما كان مألوفًا غير مؤلم لكان تفرق كذلك، لأن حكم الأمثال واحد.

ومنها: أن التفرق لو كان سببًا بالذات لما تأخر عنه الأثر بحسب الزمان. واللازم باطل لأن قطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعًا في غاية السرعة لا يحس منه بالألم إلا بعد لحظة. ريثما يحصل سوء المزاج.

وجوابهما: أنا لا نعني بكون تفرق الاتصال سببًا للوجع بالذات أنه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه أصلًا، بل نعني أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حاس مع التفات النفس إليه والشعور به من غير أن يصير مستمرًا مألوفًا. ويشترط أن يدرك من جهة كونه منافيًا لكيفية العضو فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج، وإن كان إيلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو، كماله اللائق به وحينئذٍ يجوز أن لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدر ما يدركه الحس، أو يكون مألوفًا لا يضر ولا يؤلم أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيًا وتفرقًا، بل من جهة كونه ملائمًا ونافعًا للبدن ببقاء الصحة والقوة وبقاء البدن، من الفضول.

وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر الفساد.

كيف: والتفرق الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك وأما قطع العضو سريعًا بآلة في غاية الحدة فإن كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الألم. وإن كانت بدونه فلا إشكال.

ألا ترى أن مَن انصرف فكرته إلى أمر مهم شريف كالتأمل في مسألة علمية، أو خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج، أو بتوسط كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع في معركة والاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش، وكثير من المؤذيات، وكذا المستلذات.

ومنها: أنه لو كان سببًا لكانت الجراحة العظيمة أقوى إيلامًا من لسعة العقرب، لكون التفرق في الجراحة أكثر وجوابه أن ذلك إنما يلزم لو كان ألم لسعة العقرب أيضًا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف أقوى تأثيرًا من الجراحة العظيمة.

الصحة والمرض[١]

(قال: منها الصحة والمرض.

أما الصحة فعرفها ابن سينا بأنها ملكة أو حال لا تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة يعني أن جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ أو دونها لا كما هو رأي البعض من تخصيصها بالراسخة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها الأفعال غير فارقة، وقدم الملكة لأنها أشرف وأغلب، والمتفق على كونها صحة، وفيما زعم الإمام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة، وأما تخصيصها بالإنسان فيما قال: إنها هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة، فبالنظر إلى أنها المبحوث عنها في الطب، والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوي بدليل الإسناد إلى الأفعال فلا دور.

والدلالة بكلمتي عن ومن على مبدئية كل من الحال والمحل مبنية على أن الأول فاعلي والثاني مادي أو الأول آلي والثاني فاعلي، وأما المرض فجعله تارة ملكة أو حالة مضادة للصحة، وتارة عدم ملكة لها بناء على أنه قد يطلق على زوال الصحة، وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبدأ للآفة في الأفعال، وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد أنواعهما ما يدل على أن كليهما أو المرض خاصة من قبيل المحسوسات، أو غير الكيفيات وهو تسامح).

أي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض.

أما الصحة فقد عرفها ابن سينا في أول القانون بأنها: ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة أو لترديد المنافي للتحديد، بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة، ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء إنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مألوفة فأورد ما هو صحة الإنفاق وهذا ما قيل: إن جنسها هو المسمى بالحال أو الملكة، وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الإمام إنه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة بحسب الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات الصحة، بل في بعض عوارضها.

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/١٥١ ـ ١٥٨(المقصد الثاني: الصحة هي ملكة أو حالة).

لأن المخالفة بين الحال والملكة إنما هي بعارض الرسوخ وعدمه وإنما قدم الملكة على الحال في الذكر مع أنها متأخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية أولًا حالًا ثم تصير ملكة لأن الملكة لرسوخها أشرف من الحال، ولأنها أغلب في الصحة وقال الإمام: لأنها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولأنها غاية الحال، والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الإنسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الإمام من أنه يتناول صحة النبات أيضًا وهو ما إذا كان أفعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لأن الحال والملكة إنما تكونان من الكيفيات النفسانية، أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به، وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم إلا أن يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية، أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح.

وأما ما ذكر في موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة، فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الإنسان والمراد بصحة الأفعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الإمام: أن الصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس، وتعريف غير محسوس بالمحسوس جائز، وأما الاعتراض بأن قوله: تصدر عنها الأفعال مشعر بأن المبدأ هي تلك الملكة أو الحال وقوله: من الموضوع مشعر بأنه الموضوع أعني البدن أو العضو.

فأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أن الصحة مبدأ فاعلي، والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه.

وثانيهما: أن الموضوع قابل والصحة واسطة بمنزلة العلة لفاعليته والمعنى يصدر لأجلها وبواسطتها الأفعال من الموضوع وتحقيق أن القوى الجسمانية تصدر عنها أفعالها إلا بشركة من موضوعاتها، فالمسخن هو النار، والنارية علة لكون النار مسخنة. فالمراد أن الصحة علة لصيرورة البدن مصدرًا للفعل السليم. وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني، وأوضح منه عبارة الشفاء لأن اللام أوضح في التعليل من الباء، وهي من عن. فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الظهور. والإمام إنما أورده على العبارة الأولى فما ذكر في المواقف أن الصحة ملكة أو حالة تصدر بها الأفعال عن الموضوع لها سليمة. وأن الإمام أورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي وأما

المرض فقد عرفه ابن سينا بأنه هيئة مضادة للصحة أي ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة، وذكر في موضع من الشفاء أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم محض لست أعني من حيث هو سوء مزاج أو ألم، وهذا مشعر بأن بينهما تقابل الملكة والعدم، ووجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه الإمام، هو أن الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الأفعال، وعند المرض تزول تلك الهيئة، وتحدث هيئة هي مبدأ للآفة في الأفعال، فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة، وإن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد، وكأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، وإلا فالإشكال بحاله. وقيل المراد أن بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر أو تقابل التضاد بحسب الشهرة، وهو العرف العامي لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد، ولا يمكن أن يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخلف تحت جنس واحد قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال: إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدمًا للآخر كالسكون للحركة، والمرض للصحة. لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بأن المرض أيضًا وجودي كالصحة، ولا خفاء في أن بينها غاية الخلاف، فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية.

واعترض الإمام بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة: سوء المزاج، وسوء التركيب، وتفرق الاتصال، ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال أو الملكة. أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال: الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة، وإما اتصاف البدن بها وهو من مقولة أن ينفعل، وإما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عن عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال، وليس شيء منها داخلًا تحت الحال والملكة، وكذا اتصاف البدن بها، وذلك لأن المقدار والعدد من الكميات والوضع[1] مقولة برأسها، والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والإنصاف من أن ينفعل، ولم يتعرض للانسداد، وكأنه يجعله من الوضع أو أن ينفعل، وأما تفرق الاتصال فلأنه عدمي لا يدخل تحت مقولة أصلًا، ولذا

---

(١) الوضع: عند الحكماء هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة: كالانحراف والموازاة، والجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان يقابله كالقيام والقعود والاضطجاع والانبطاح (معيار العلم في المنطق ص ٣١٤).

لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدًا لها. هذا حاصل تقرير الإمام. لا ما ذكر في المواقف من أن سوء المزاج، وسوء التركيب، وتفرق الاتصال. إما من المحسوسة أو الوضع أو عدم التركيب، فإنه اختصار مخل، والعذر بأنه لم يقيد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان، لأن قولنا: سوء التركيب إما مقدار يخل بالأفعال، أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانًا للمحتملات، بل للانقسام فليفهم، وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيًا أن تقسيم المرض إلى سوء المزاج، وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح، والمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الأمور وتنقسم باعتبارها، وهذا ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع، وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج، أو المزاج المعتدل أنه من المحسوسات.

الواسطة بين الصحة والمرض[1]

(قال: ثم المعتبر في المرض إن كان عدم سلامة جميع الأفعال لم يثبت الواسطة وإن كان آفة الجميع يثبت).

قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض، وليس الخلاف في ثبوت حالة، وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحياة إلى غير ذلك، مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض، بل يصدق عليه أنه ليس بصحيح ولا مريض فأثبتها جالينوس[2] كما للناقهين والمشايخ والأطفال، ومَن ببعض أعضائه آفة دون البعض. ورد عليه ابن سينا بأنه أهمل الشرائط التي يجب أن تراعى في حال ما له وسط، وما ليس له وسط، وهي أن يفرض الموضوع واحدًا بعينه في زمان واحد بعينه، وأن يكون الجزء واحدًا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فإن فرض إنسان واحد، واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء مختلفة معينة في زمان واحد، وجاز أن لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب، بحيث يصدر عنه جميع الأفعال التي يتم بذلك العضو أو الأعضاء سليمة، وأن لا يكون ليس كذلك، فهناك واسطة، وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب، أو لا يكون معتدل المزاج، سوى التركيب، إما لثبوت أحدهما دون الآخر، أو لانتفائها جميعًا، فليس

(١) الواسطة بين الصحة والمرض: أي أن يكون بين الصحة والمرض وسطًا وهو لا صحة ولا مرض (وانظر شرح المواقف ٦/١٥٦ ـ ١٥٨).

(٢) جالينوس: تقدمت ترجمته قبل قليل.

بينهما واسطة هذا كلامه، وقد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة، إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال، أو عن هيئة بها يكون شيء من الأفعال مألوفًا، ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذٍ، وأما إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع أفعال العضو، أعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مألوفة، فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليمًا دون البعض، وإن اعتبر آفة أفعال جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر، وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيًا على الاختلاف في تفسير المرض، وكلام الإمام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه أن يكون النزاع لفظيًا فمَن نفى الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد، أو الأعضاء الكثيرة في الوقت الواحد أو في الأوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الأفعال سليمة، وبالمرض أن لا يكون كذلك، ومن أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال تكون أفعالها سليمة، وبالمرض كون كل الأعضاء بحيث تكون أفعالها مألوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا تثبت الحالة الثالثة إلا أن تحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطًا ما بهم إليها حاجة، وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليمًا دون البعض ومن كل عضو، ولتخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض، وفي كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء، ويمرض صيفًا، ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والأطفال والناقهين.

الكيفيات النابعة من انفعالات النفس

(قال: ومنها الفرح والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك، ولا بحث فيها).

قد تعرض للنفس كيفيات نابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من النافع والضار كالفرح، وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى خارج البدن، طلبًا للوصول إلى الملذ، والغم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفًا من مؤذٍ واقع، والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الخارج طلبًا للانتقام، والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل هربًا من المؤذي واقعًا كان أو متخيلًا، والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلًا قليلًا، والهم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لحدوث أمر يتصور منه يقع أو شر ينتظر، فهو مركب من جاء وخوف فأيهما

غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته، فللخير المتوقع إلى الخارج والشر المنتظر إلى الداخل، فلذلك قيل: إنه جهاد فكري، والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج، لأنه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح أولًا إلى الباطن ثم يخطر بباله أن ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيًا، وهذه كلها إشارة إلى ما لكل من الخواص واللوازم، وإلا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرًا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب، والغم انقباضه، والغضب غليان الدم إلى غير ذلك.

القسم الثالث

الكيفيات المختصة بالكميات[1]

(قال: (القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات).

أعني التي لا يتصور عروضها لشيء إلا بواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء، وكالتقعير والتقبيب، والزاوية، أو المنفصلة كالزوجية والفردية، وقد يعد منها الحلقة أعني مجموع الشكل واللون باعتبار أن الشكل يختص بالكم لكونه هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم، وكذا اللون فيمن يخصه بالسطح، واعتد بهذا المركب خاصة بما فيه من وحدة، بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح).

وهي التي لا يكون عروضها بالذات إلا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتقبيب للسطح، وكذا الزاوية على ما سيأتي أو للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى أن اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون إلا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه:

الأول: أن أحد جزئية أعني الشكل، وإن كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة إحاطة حد أي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد أو حدود أي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع، وغيرهما من الأشكال

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ١٥٩ ـ ١٦٥. الفصل الثالث من فصول الكيف: في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان:

المقصد الأول: الكيفيات المختصة بالكميات.

المقصد الثاني: قول المهندسين في الخط المستقيم والنقطة.

الحاصلة من إحاطة خطين أو أكثر لكن لا خفاء في أن جزءه الآخر. أعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات.

والجواب أن مبنى ذلك على ما قيل إن اللون من خواص السطح، ومعنى كون الجسم ملونًا أن سطحه ملون، ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة، وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت الإشارة إليه، هذا ولكن الأظهر أن اللون قد ينفذ في عمق الجسم.

الثاني: أن الكلام في الكيفية المفردة إذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك أقسام لا تتناهى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من أنواعها.

والجواب: أنهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعًا واحدًا بخلاف مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء، أو الزوجية أو الفردية إلى غير ذلك.

الثالث: أن عروض الخلقة لا يتصور إلا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم، فإنها إنما تفتقر إلى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة إلى الطبيعي والرياضي والإلهي.

والجواب: أن الأمور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات، ومنها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية شيء مخصوص كالخلقة، وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم، واعلم أن كلامهم متردد في أن الحلقة مجموع الشكل واللون، أو الشكل المنضم إلى اللون، أو كيفية حاصلة من اجتماعهما، وهذا أقرب إلى جعلهما نوعًا على حدة.

الشكل من الكيفيات

(قال: وبعضهم على أن الشكل من الوضع).

الجمهور على أن الشكل من الكيفيات بناء على أنه الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد أو الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه إلى الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما، ثم تفسير الدائرة بأنه سطح محيط به خط في وسطه يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية. وتفسير المثلث بأنه سطح محيط به ثلاثة خطوط وهكذا، وذلك لأن الشكل هٰهنا بمعنى المشكل، وأما حقيقته فإنما تنقسم إلى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطوح

المذكورة، وليس أيضًا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض أو إلى الأمور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة[1]، ومال إليه الإمام، وذلك لأن الحدود ليست أجزاء للجسم ولا للسطح.

فإن قيل: النسبة مأخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك.

أجيب بمنع الصغرى، وإنما يتم لو كان المذكور في تعريفه حدًا حقيقيًا له، واعترض على تعريفه بأنه إنما يتناول الأشكال الجسمية دون السطحية.

وأجيب: بأن المراد بالجسم هٰهنا هو التعليمي لأنه بالذات معروض الحدود السطحية كما أن السطح معروض الحدود الخطية، وإنما خصَّ التعليمي بالذكر دون الخط السطح لأنه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء بخلافهما كما مر، فالتحقيق أن الشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالسطح أو الجسم. والحدود على الأول خطوط، وعلى الثاني سطوح، والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة أم السطح أم الجسم المحاط فيه تردد.

الزاوية من الكم

(قال: والزاوية من الكم لقبولها القسمة، ففسرت بسطح أحاط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير أن يتحدا. والمراد أنها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال هي المتحدب من ذلك السطح. ورد بأنه يجوز أن يكون قبولها القسمة لا لذاتها. كيف وقد انتفى فيها لازم الكم، وهو عدم البطلان بالتضعيف. ولذا فسرت بهيئة إحاطة الخطين بالسطح عند الملتقى).

---

(١) هو ثابت بن قرة بن زهرون الحراني الصابئي، أبو الحسن رئيس المنجمين والأطباء ببغداد، نشأ بحران وحدثت له مع أهل مذهبه الصابئة أشياء أنكروها عليه فحرم عليه رئيسهم دخول الهيكل، فخرج من حران وقصد بغداد فاشتغل بالفلسفة والطب، وكان يحسن السريانية وأكثر اللغات الشائعة في عصره، ولد سنة ٢١١ هـ. وتوفي ببغداد سنة ٢٨٨ هـ. صنّف نحو ١٥٠ كتابًا معظمها في الطب والهندسة والموسيقى. منها: «كتاب أصناف الأمراض»، «كتاب في الأخلاق»، «كتاب في آلة الزمر»، «كتاب في الأنوار»، «كتاب في استخراج مسائل الهندسة»، «كتاب في أشكال المجسطي»، «كتاب في تدبير الصحة»، «كتاب في البصر والبصيرة في علم العين»، «كتاب في حركة الفلك»، «كتاب في طبائع الكواكب»، «كتاب في علة كسوف الشمس والقمر»، «كتاب في الهيئة»، وغير ذلك من الكتب والرسائل والمقالات والاختصارات من الكتب والفنون (انظر كشف الظنون ٥/ ٢٤٦ ـ ٢٤٨، الأعلام ٢/ ٩٨، طبقات الأطباء ١/ ٢١٥، حكماء الإسلام ص ٢٠، وفيات الأعيان ١/ ١٠٠).

يعني ذهب بعضهم إلى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات، ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير أن يتحد الخطان. وهذا مراد مَن قال إنها سطح ينتهي إلى نقطة، ولا خفاء في أن هذا صادق على غير موضع تماس الخطين أيضًا من الشكل، وليس بزاوية فمرادهم أنها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح مَن به قال إنها المنحدب أي موضع الانحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح، ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم، وهو أنها تبطل بالتضعيف، ولا شيء من الكم كذلك. أما الكبرى فلأن التضعيف زيادة في الكم لا إبطال له. وأما الصغرى فلأن الحادة تنتهي بالتضعيف مرة أو مرارًا إلى قائمة أو منفرجة، وكل منهما يبطل بالتضعيف، مرة أما القائمة فلالتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطًا واحدًا. وأما المنفرجة فلتأديهما إلى ذلك، لأن تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه. ولا يتصور ذلك إلا بزيادة كل ما هو أقل منه، فلا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة، وحدوث الحادة في الجانب الآخر لا ينافي ذلك، وأيضًا لا شك أن الزاوية جنس قريب للثلاثة، فإذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الأخريان منه، والمحققون على أنها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة، وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحًا وقابلًا للتجزي والمساواة والمقاومة بالذات، فمبني على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وما ذكر إقليدس(١) من أن الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسها هذا هو الزاوية المسطحة. وأما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط أو الهيئة الحاصلة عند ذلك.

---

(١) إقليدس: المهندس النجار الصوري المتوفى حوالي ٢٨٥ ق.م. من أشهر رياضيي اليونان، لم يذكر الكثير عن مجرى حياته، لكن قيل إنه تنشأ على مدرسة أفلاطون، مارس التعليم في الإسكندرية، على عهد بطليموس الأول، حيث افتتح مدرسة، ترك كتبًا باليونانية في الرياضيات ولا سيما في الهندسة، وقد فقد معظمها ولعل أهم معالجاته الهندسية مسائل السطح والأمكنة عليه، إذ بنى نظرية هندسية بقيت تعرف باسمه حتى القرن العشرين، ومن أشهر مسلماته أنه من نقطة خارج خط لا يمكننا أن نمد إلا خطًا موازيًا واحدًا، عرفه العرب ونقل كتابه «الأصول» في الرياضة حنين بن إسحٰق، فجاء ثابت بن قرة في حوالي ٢٠١ هـ فنقحه وهذبه وسهل مصاعبه، قال الشهرستاني: إنه أول مَن تكلم في الرياضيات وأفردها علمًا نافعًا في العلوم، ومن كلامه: الجزم هو العمل على أن لا تثق بالأمور التي=

القسم الرابع
الكيفيات الاستعدادية[١]

(قال: القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية:

وهي استعداد شديد على أن ينفعل كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة أو على أن يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة، ويسمى القوة، فالمشترك كيفية بها يترجح القابل في أحد جانبي قبوله قبل أو على أن يفعل كالمصارعة، فالمشترك[٢] استعداد جسماني كامل نحو أمر من خارج ورد بوجهين:

الأول: أن المصارعة مثلًا تتعلق بعلم بالصناعة، وقدرة على الأفعال، وهما من الكيفيات النفسانية، وصلابة الأعضاء، وهي راجعة إلى الأول.

الثاني: أن الحرارة قوة شديدة على الأطراف مع أنها من المحسوسات، ومبناهما على كون الأقسام الأربعة للكيف متباينة بالذات).

أي التي من جنس الاستعداد لأنها مفسرة باستعداد شديد على أن ينفعل أي تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة أو سرعة، وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة، أو على أن تقاوم ولا تنفعل أي تهيؤ للمقاومة وبطء للانفعال كالمصحاحية والصلابة، وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض، ويتأبى عن الانغماز ويسمى القوة، فإذا حاولنا ذكر أمر يشمل القسمين، ويخصهما. قلنا كيفية بها يترجح القابل في أحد جانبي قبوله ومبني ذلك على أن القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات، والجمهور على أنها داخلة فيه، فالأمر المشترك بين الأقسام الثلاثة هو أنها استعداد جسماني كامل نحو أمر من خارج أو مبدأ جسماني به يتم حدوث أمر حادث

= في الإمكان عسيرها ويسيرها (انظر «صوان الحكمة» لأبي سليمان المنطقي السجستاني، ص ٢٠٦. و«إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لجمال الدين أبي الحسن القفطي ص ٤٥).

(١) انظر شرح المواقف ٦/١٦٦. الفصل الرابع: في الكيفيات الاستعدادية.

(٢) المشترك: هو اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا. كالعين تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق (معيار العلم في المنطق ص ٥٢). وقال ابن رشد في تلخيص منطق أرسطو ص ٥٢١: لمعرفة الاسم المشترك ثلاث منافع: المنفعة الأولى الإيضاح والبيان. والمنفعة الثانية ألا يكون السائل والمجيب يتخاطبان في معنيين متباينين وهما يتخاطبان في معنى واحد. والمنفعة الثالثة: ألا يغلط السامع ولا القائل في القياس.

على أن حدوثه مترجح به، واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين:

الأول: أن المصارعة مثلًا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة، والقوة القوية على تلك الأفعال، وهما من الكيفيات النفسانية، وبصلابة الأعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها، وذلك عائد إلى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث.

الثاني: أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق، فلو كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات. أعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين، ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على أن الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات أو الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الاستعدادية، أقسام من الكيف، متباينة، بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليها الآخر، وإلا فلا يمتنع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الأنفس من الكيفيات النفسانية، والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات، وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات، الاستعدادية. كما ذكروا أن اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات.

الفصل الرابع

في الأين وفيه مبحثان

همـــا:

المبحث الأول: الكون وجوده ضروري وأنواعه أربعة.

المبحث الثاني: الباطن من أجزاء المتحرك متحرك.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

[الفصل الرابع]

[في الأين]

حقيقة الأين[1]

(قال: الفصل الرابع في الأين. وهو الكون في الخير وسلوكه على طريقين: الأول للمتكلمين وهو مبحثان):

المبحث الأول

(المبحث الأول: الكون وجوده ضروري وأنواعه أربعة لأن حصول الجوهر في الحيز إن اعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر فإن أمكن تخلل ثالث بينهما، فافتراق على تفاوت أقسامه في القرب والبعد، وإلا فاجتماع، ومن أسمائه المجاورة والمماسة على الأقرب).

---

(١) الأين: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٣١٢ ـ ٣١٣: القول في الأين: والمراد به نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه، كقولك في جواب: أين زيد؟ إنه في السوق أو في الدار. ولسنا نعني به أن الأين (في البيت)، بل المفهوم من قولنا (في البيت) هو العرض له. ولكل جسم أين، ولكن بعضها بين، كما للإنسان، واحد العالم، وبعضهما يعلم على تأويله، كما لجملة العالم، فإنه له أين على تأويل. فكل جسم له أين خاص غريب، وأينات مشتركة تشتمل عليه، بعض أصغر من بعض، وأقرب إلى الأول. مثل زيد وهو في البيت، فإن أينه القريب مقعد الهواء المحيط به الملاقي لسطح بدنه، ثم البلد ثم المعمور من الأرض، ولذلك يقال: هو في البيت، وفي البلد، وفي المعمور، وفي الأرض، وفي العالم. وأما أنواع الأين: فمنها ما هو أين بذاته، ومنها ما هو أين مضاف، فالذي هو أين بذاته، كقولنا: في الدار، في السوق. وما هو أين بالإضافة، فهو مثل: فوق، وأسفل، ويمنة. ويسرة، وحول، ووسط، وما بين، وما يلي، وعند، ومع، وعلى، وما أشبه ذلك. ولكن لا يكون للجسم أين مضاف ما لم يكن له أين بذاته، فما كان فوق فلا بد وأن يكون له أين بذاته، إن كان معنى كونه فوقًا، فوقية زمانية. (وانظر شرح المواقف ١٦٧/٦ ـ ٢٨٤).

وهو النسبة إلى المكان أعني كون الشيء في الحيّز، وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان:

أحدهما للمتكلمين، والآخر للفلاسفة، وللقدماء من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى، لا نطول الكتاب بذكرها، بل نقتصر على ما بهما. فنقول:

المتكلمون يعبرون عن الأين، أعني حصول الجوهر في الحيّز بالكون ويعترفون بوجوده، وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية، وقد حصروه في أربعة أنواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، لأن حصول الجوهر في الحيّز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث، فهو الافتراق، وإلا فالاجتماع، واعتبر مكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء، فإنه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالإمكان.

وعلى الثاني: إن كان مسبوقًا بحصوله في حيّز آخر فهو الحركة، وإن كان مسبوقًا بحصوله في ذلك الحيّز، فالسكون، فيكون السكون حصولًا ثانيًا في حيّز أول، والحركة حصولًا أولًا في حيّز ثانٍ، وأولية الحيّز في السكون قد لا يكون تحقيقًا بل تقديرًا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعًا، فلا يحصل في حيّز ثانٍ، وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة، فلا يتحقق له حصول ثانٍ.

فإن قيل: إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيّز آخر لم يكن الخروج من الحيّز الأول حركة مع أنه حركة وفاقًا.

قلنا: إنما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيّز الأول نفس الحصول الأول في الحيّز الثاني على ما صرح به الآمدي[1] وتحقيقه، أن الحصول الأول في الحيّز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه، ومن حيث الإضافة إلى الحيّز الأول خروج وحركة منه، ثم الاجتماع لا يتصور إلا على وجه واحد، والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد، حتى ينتهي غاية القرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع، ومن أسمائها المماسة أيضًا، على ما يراه الأستاذ أبو إسحٰق وهو أقرب إلى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من أن المماسة غير المجاورة، بل هي أمر يتبعها ويحدث عقيبها، وظاهر عبارة

---

(١) الآمدي: هو علي بن محمد بن سالم بن محمد الثعلبي سيف الدين، أبو الحسن الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

المواقف يشعر بأن المجاورة افتراق حيث قال: الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة.

العرض لا يقوم بمحلين

(قال: وقيامه بواحد، إذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به، وإن لم يعتبر بالنسبة إلى آخر، فإن كان مسبوقًا بحصوله في ذلك الحيز فسكون، أو في آخر فحركة، فالسكون حصول ثانٍ في حيّز أول، والحركة حصول أول في حيّز ثانٍ).

قد يتوهم أن اجتماع الجوهرين عرض قائم فيلزم العرض الواحد بمحلين، فنفي ذلك بأن لكل من الجوهرين اجتماعًا يقوم به مغايرًا بالشخصي للاجتماع القائم بالآخر.

(قال: وأما الحصول أول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر، وقال القاضي[1] وأبو هاشم[2] بل سكون، لأنه مماثل للحصول الثاني، ويلزم كون الحركة مجموع سكنات، لأن السكون الأول أيضًا في الحيز الثاني سكون، والتزم ذلك حتى قيل بأن كل حركة سكون ولا عكس، والتضاد إنما هو بين السكون في الحيّز والحركة منه لا إليه، فإنها عينه.

واعترض بأنه لو صح ذلك لزم أن يكون في الحيز الثاني الحصول الثاني حركة كالأول، والقول بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيّز معتبر في الحركة لا يدفع الالزام).

لا خفاء في أن قولهم حصول الجوهر في الحيّز إذ لم يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر، فإما أن يكون مسبوقًا بحصوله في ذلك الحيّز، أو في حيّز آخر ليس بحاصر لجواز أن لا يكون مسبوقًا بحصول أصلًا، فلذا ذهب بعض المتكلمين إلى أن الأكوان لا تنحصر في الأربعة، كما فرضنا أن الله تعالى خلق جوهرًا فردًا ولم يخلق معه جوهرًا آخر، فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق.

---

(١) القاضي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي، المتوفى سنة ٣٢١ هـ، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

وأجاب القاضي وأبو هاشم بأن سكون لكونه مماثلًا للحصول الثاني في ذلك الحيّز وهو سكون بالاتفاق، واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه، وإلى هذا يؤول ما قال الأستاذ أنه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقًا بحصول آخر في ذلك الحيّز، وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر، بل طريقه أن يقال إنه إن كان مسبوقًا بحصوله في حيّز آخر، فحركة، وإلا فسكون. ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيّز آخر، وإن كان مسبوقًا بالحصول في ذلك الحيّز أيضًا. فالأول أن يقال إنه إن اتصل بحصول سابق في حيّز آخر فحركة وإلا فسكون، أو يقال إنه إن كان حصولًا أول في حيّز ثانٍ فحركة وإلا فسكون، فيدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث وتخرج الأكوان المتلاحقة في الأحيان المتلاصقة. أعني الأكوان التي هي أجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات، وذلك لأنه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون أن يكون عبارة من مجرد الحصول في الحيّز من غير اعتبار قيد يميزه عن أجزاء الحركة، اللهم إلا أن يبنى ذلك على أن الكون الأول في الحيّز الثاني، يمثل الكون الثاني فيه، وهو سكون وفاقًا، فكذا الأول، ويكون هذا إلزامًا لمن يقال بتماثل الحصول الأول والثاني في الحيّز الأول، فكذا في الحيّز الثاني، فالتزم القاضي ذلك، وذهب إلى أن الكون الأول في الحيّز الثاني، وهو الدخول فيه سكون، وبنى على ذلك أن كل حركة سكون من حيث إنها دخول في حيّز وليس كل سكون حركة، كالكون الثاني. فإن قيل: الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه.

أجيب: بأن التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقًا بل بين الحركة من الحيّز والسكون فيه، وأما بين الحركة إلى الحيّز والسكون فيه فلا تغاير فضلًا عن التضاد لأنها عبارة عن الكون الأول فيه وهو تماثل الكون السكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق.

واعترض الآمدي بمنع الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبًا للاختصاص بذلك الحيّز لا يوجب التماثل لأنا لا نسلم أنه أخص صفاتهما النفسية. كيف والحصول الأول في الحيّز الثاني حركة وفاقًا، لكونه خروجًا من الحيّز الأول، فلو كان مماثلًا للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضًا حركة، ولا قائل به.

فإن أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيّز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الأول دون الثاني.

قلنا: فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيّز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الأول، وحاصله أن الكلام إلزام لمن يقول بتماثل الحصولين،

وبأن كون الثاني سكونًا يستلزم كون الأول كذلك، وذكر في المواقف[١] أنه إذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيّز لا المسبوقية بالحصول في حيّز آخر بطل قولهم: إن الحركة مجموع سكنات فإن أراد أن السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حينئذٍ جزءًا للحركة، فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها، فغلط من باب إيهام العكس لأن معنى قولهم هي مجموع سكنات أن كل جزء لها سكون، وهو لا يستلزم أن يكون كل سكون جزءًا لها. وإن أراد أن مجرد الحصول الأول في الحيّز الأول يكون حينئذٍ حركة، مع أنه ليس مجموع سكنات فله وجه.

فإن قيل: هذا وارد على التقدير الآخر أيضًا، وهو أن يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيّز آخر، لأن الحصول في هذا الحيّز سواء قيد المسبوقية بالحصول في حيّز آخر، أو بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيّز أو لم يقيد بشيء أصلًا فهو واحد لا مجموع.

قلنا: مرادهم أن الحركة مجموع الحصولين في الحيّزين على ما يفصح عنه قولهم، إنها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيّز الثاني المقيد بالحصول في حيّز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة، هذا لا يتأتى إلا على تقدير أن يشترط في الحركة الحصول في حيّز سابق. وتوجيه اعتراض الآمدي حينئذٍ أنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيّز واحد لكان الحصول الثاني في الحيّز الثاني جزءًا من الحركة كالأول.

للمتحرك حصولات على الاستمرار دون الاستقرار

(قال: والتحقيق إن للمتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار، فإن أريد بالحركة ما هو المحقق منها، فهي الحصول بعد الحصول في حيّز آخر، وإن أريد الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهى، فهو الحصولات المتعاقبة في الأحياز المتتالية، ثم إن جعل السكون اسمًا للحصول من غير اشتراط لبث، فالحركة سكون أو مجموع، سكنات، وإن اشترط فلا. وحينئذٍ فالسكون هو الحصول الثاني، أو مجموع الحصولين فيه تردد، ثم الحق أن حقيقة السكون في الأربعة واحد. وإنما التمايز بالحيثيات حتى أن الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعًا وافتراقًا وحركة

---

(١) عبارة صاحب المواقف: إلا أن يعتبر في الحركة أن تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيّز إلا أن تكون مسبوقة في الحصول في حيّز آخر (شرح المواقف ٦/١٦٨).

وسكونًا باعتبارات مختلفة، ومَن أطلق القول بتضاد الأكوان، أراد أن الأكوان المتميزة في الوجود يمتنع اجتماعها لأن الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتماثلان، وبحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آنٍ واحد في حيزين، وأيّا ما كان فلا يجتمعان، ومبني ذلك على أن المماسة ليست من الأكوان وإلا فلا خفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستة جواهر، فإن منعه على ما نقل عن البعض مكابرة).

سيجيء في طريق الفلاسفة أنه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطًا بين المبدأ أو المنتهى بحيث تكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده، وقد يراد بها الأمر الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهى، والمتكلمون بالنظر إلى الأول قالوا إنها الحصول في الحيّز بعد الحصول في حيّز آخر، والناظر إلى الثاني إنها حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة، ويسمى بالإضافة إلى الحيّز السابق خروجًا، وإلى اللاحق دخولًا، ثم منهم مَن سمى مثل هذا الحصول سكونًا من غير أن يعتبر في مسماه اللبث، والحصول بعد الحصول في حيّز واحد، وكانت الحركة بالمعنى الأول سكونًا، وبالمعنى الثاني مجموع سكنات، وكان الحصول في أول زمان الحدوث سكونًا ومنهم مَن اعتبر ذلك، وفسر السكون بالحصول في حيّز بعد الحصول فيه، فلم تكن الحركة ولا أجزاؤها، ولا الحصول في آن الحدوث سكونًا، ثم ظاهر العبارة أن السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيّز واحد، لكن الأقرب أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيّز بعد الحصول في حيّز آخر على أنه مجموع الحصولين. قال: ثم الحق يعني أن إطلاق الأنواع على الأكوان الأربعة مجاز لأن حقيقة الكون، أعني الحصول في الحيّز واحدة، والأمور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات لا فصول منوعة، بل ربما لا يوجب تعدد الأشخاص، فإن الكون المشخص قد يكون اجتماعًا بالنسبة إلى جوهر، وافتراقًا بالنسبة إلى آخر، وحركة أو سكونًا من جهة كونه مسبوقًا بحصول في حيّز آخر أو في ذلك الحيّز بل حركة وسكونًا إذا لم يشترط في السكون اللبث.

فإن قيل: كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي وأشياعه قد أطلقوا القول بتضاد الأكوان الأربعة.

قلنا: مرادهم الأكوان المتمايزة في الوجود، ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لأنهم احتجوا على ذلك بأن الكونين إن أوجبا تخصيص الجوهر بحيّز واحد فهما متماثلان، فلا يجتمعان كالحصول الأول والثاني في حيّز واحد لأن كلًا

منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيّز، وإن أوجب كل منهما تخصيصه بحيّز آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين في آن واحد في حيّزين.

فإن قيل: أليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه أكوان ستة هي مماساته لها، فإن مَن منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لأكثر من جوهر تفاديًا عن لزوم التجزي، فقد كابر متقضي العقل بل الحس، فإن تأليف الجسم من الجواهر عند مَن يقول بها لا يتصور بدون ذلك.

قلنا: القائلون بتضاد الأكوان لا يجعلون المماسة منها أمرًا اعتباريًا.

المبحث الثاني

الباطن من أجزاء المتحرك متحرك

(قال: المبحث الثاني:

الحق أن الباطن من أجزاء الجسم المتحرك متحرك، والمستتر على الأرض، أو الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لإطباق المقر والعرف على ذلك، والخلاف في الأول عائد إلى الخلاف في حيّز الجزء الباطن. وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيّز هو البعد المفطور أو الباطن من الحاوي، وأن الحركة هل تحصل بزوال الحيّز عن المتحيّز حتى يمكن اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة، أم لا بد أن يكون بزوال المتحيّز عن حيّزه حتى يمتنع ذلك. وليس مراد المخالف أني أجعل لفظ الحيّز أو الحركة اسمًا لهذا المعنى، بل إن حقيقة ما وضع الاسم في الأصل بإزائه هو مبدأ هذا فلا يكون نزاعًا في التسمية).

يشير إلى أمرين اختلفوا في كل منهما أنها حركة أو سكون.

الأول: حال الأجزاء الباطنة من الجسم المتحرك.

الثاني: حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الأجسام كالحجر المستقر على الأرض في الماء الجاري، وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح، والحق أن الأول حركة، الثاني سكون بشهادة العقل والعرف.

وقد يستدل على الأول بأنه لو كان ساكنًا مع حركة باقي الأجزاء لزم الانفكاك أي انفصال بعض الأجزاء عن البعض، وبأن الأجزاء الباطنة في الأجزاء الظاهرة، وهي في

الحيّز فتكون الباطنة أيضًا فيه، وقد انتقل منه إلى آخر، وعلى الثاني بأنه لو كان متحركًا لزم التحرك في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الأجسام المحيطة به عليه، بأن يتحرك البعض عليه آخذًا من يمنته إلى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف.

احتج المخالف في الأول بأن الجزء الباطن لم يفارق حيّزه الذي هو الأجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيّز وأجيب بأن حيّز الكل حيّزه، وقد فارقته، وفي الثاني بأنه حصل في حيّز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيّز آخر، ولا معنى للحركة سوى هذا وبأنه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة أو ملزومها.

وأجيب: بأن حيّزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه، ولو سلم فالحصول في الحيّز الثاني إنما يكون حركة إذا كان بزواله عن الأول دون العكس، وبأن تبدل المحاذيات إنما يستلزم الحركة إن كان من جهة المتحيّز بأن يزول من محاذاة إلى محاذاة، فظهر أن الخلاف في الأول عائد إلى الخلاف في حيّز الجزء الباطن إنه حيّز الكل، أعني البعد المشغول به أو الجواهر المحيطة به أم ما له خاصة من البعد أو الأجزاء المحيطة به.

وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيّز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة، وتبدل المحاذيات بذلك أم الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من أنه السطح الباطن من الحاوي، وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على أن يكون مفارقة الحيّز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيّز البتة، أم يحصل بأن يزول الحيّز عنه، وعن محاذاته، وعلى الأول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين، وعلى الثاني لا يمتنع كما إذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة، والبعض يسرة على ما يلزمه الأستاذ أبو إسحٰق، وإن شدد غيره النكير عليه حقًا فإن العقل جازم بأن ذلك ليس بحركة وأن حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون إلى جهتين، وما ذكر في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي، لأن ما ذكره الأستاذ وغيره في بيان الحيّز أو الحركة، أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحًا منهم على أنا نجعله اسمًا لذلك، وإلا لما كان لجعله من المسائل العلمية، والاستدلال عليه بالأدلة العقلية معنى بل تحقيقًا للماهية التي وضع لفظ الحيّز أو الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بإزائها، وإثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بأن هذا في حيّز، وذاك في حيّز آخر وأن هذا متحرك وذاك ساكن.

الأين عند الفلاسفة(*)

أقوال الفلاسفة في الأين

قال: (الطريق الثاني للفلاسفة) وهو مباحث:

المبحث الأول

(الأين حقيقي إن لم يفضل الحيّز على الشيء ككون الماء في الكوز، وإلا فغير حقيقي ككون زيد في الدار أو في البلد أو في العالم، ويكون جنسيًا ونوعيًا وشخصيًا ككون الشيء في المكان أو في الهواء، أو في هذه الدار، ويقبل التضاد كفوق وأسفل، والاشتداد كالأتم فوقية).

المبحث الثاني

(قيل: الحركة[1] الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيرًا يسيرًا أو لا دفعة، وبناه على أن تصور هذه المعاني التي حاصلها الاتصال الغير القار بديهي لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور، وقيل: كمال أول لما هو بالقوة، من حيث هو بالقوة، وأريد بالكمال حصول ما لم يكن، واحترز بالأول عن الوصول، فإنه يحصل ثانيًا، والتوجه أولًا، ونبّه بقيد القوة على أنه لا بد لمتعلق الحركة من مطلوب يتوجه إليه، وأن يبقى شيء منه بالقوة، ولقيد الحيثية على أن كون الحركة كمالًا للمتحرك، إنما هو في الوصول الذي له بالقوة فتخرج كمالاته التي ليست

(*) وفيه ثمانية مباحث:
المبحث الأول: الأين حقيقي.
المبحث الثاني: الحركة الخروج من القوة إلى الفعل.
المبحث الثالث: أحوال الحركة ولوازمها.
المبحث الرابع: اختلاف الحركات بالماهية والعوارض واتحادها بالشخص.
المبحث الخامس: لوازم الحركة الكيفية.
المبحث السادس: السكون بين الحركتين المستقيمتين عند بعض الفلاسفة والمتكلّمين.
المبحث السابع: للجسم حركتان إلى جهة أو جهتين.
المبحث الثامن: السكون في الأين.

(١) الحركة: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٣: الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة، أو هي خروج من القوة إلى الفعل، لا في آن واحد. وقال ابن سينا في «النجاة» ص ١٦٩: وتقال الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم يسيرًا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل.

كذلك، كالمربعية مثلًا، والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الإطلاق، وتحقيقه لا تمييزه، وتصويره عند العقل، فلا يضيره كون المعرف أخفى، وكون الكمالين، أعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرًا إلى أن حال الجسم بالنسبة إلى كل نقطة من حيث طلبها توجه، ومن حيث الحصول عندها وصول).

والمبحث الأول منه غني عن الشرح، وأما الثاني فبيانه أن بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيرًا يسيرًا أو لا دفعة، وبنى ذلك على أن معنى هذه الألفاظ واضح عند العقل من غير احتياج إلى تصور الزمان المفتقر إلى تصور الحركة، ونظر بعضهم إلى أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة، ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن وهو طرف الزمان، وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريًا. ففسرها بأنها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال هٰهنا حصول ما لم يكن حاصلًا، ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصولها كمالًا، واحترز بقيد الأولية عن الوصول فإن الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له إمكانان، إمكان الحصول في ذلك المكان، وإمكان التوجه إليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الأصول فهو كمال أول، والوصول كمال ثانٍ. ثم إن الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث إنها لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير، والسلوك إليه، فلا بد من مطلوب ممكن الحصول، ليكون التوجه توجهًا إليه، ومن أن يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودًا شيء بالقوة، إذ لا توجه بعد الوصول، فحقيقة الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون المتأدى إليه حاصلًا بالفعل، فتكون الحركة بالفعل كمالًا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي إلى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالًا أول لما بالقوة، لكن من جهة أنه بالقوة، لا جهة أنه بالفعل، ولا من جهة أخرى، فإن الحركة لا تكون كمالًا للجسم في جسميته أو في شكله أو نحو ذلك، بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة، أعني الحصول في المكان الآخر، واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية[1] فإنها كمال أول للمتحرك الذي لم يصل إلى المقصد، لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل.

---

(١) الصورة: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧: اسم الصورة مشترك بين ستة معانٍ: الأول: هو النوع، يطلق ويراد به النوع الذي تحت الجنس، وحده بهذا المعنى حد النوع. الثاني: الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني فإنه يسمى صورة، وحدّه بهذا المعنى=

واعترض أولًا بأن ماهية الحركة، وإن لم تكن بديهية واضحة عند العقل، لكن لا خفاء في أن ما ذكر في هذا التعريف ليس بأوضح منها بل أخفى.

وثانيًا: بأنه لا يصدق على الحركة المستديرة إذ لا منتهى لها بالفعل، فلا يتحقق كمال أول وثانٍ. وأجيب: بأن هذا ليس تعريفًا للحركة يقصد بها تمييزها عما عداها أو تحصيل صورتها عند العقل، بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة أينية كانت أو غير أينية فلا يضره كون تصوره أخفى من تصور ماهية الحركة، ولا كون الكمال الأول والثاني في بعض أقسام الحركة، أعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لأن كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة إليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالًا أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالًا ثانيًا.

(قال: وحاصل هذا المعنى: كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في آخر، وحقيقته أمر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الغرض على قياس المسافة والزمان، وقد يقال الحركة لما يتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى، ولا وجوب لها في الأعيان، لأنها قبل الوصول لم يتم، وعنده قد انقضت، وأما الأول فوجوده ضروري، وعدم حصول المنقضي، واللاحق مع انتفاء الحاضر لأنه إن لم ينقسم لزم الجزء، وإن انقسم عاد الكلام لا يقتضي العدم مطلقًا كيف والمنقضي ما فات بعد الكون، واللاحق ما هو بصدد الكون).

= كل موجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه، ولأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل في الإنسان. الثالث: ماهية الشيء كيف كان قد تسمى صورة، فحدّه بهذا المعنى، كل موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه كيف كان. الرابع: الحقيقة التي تقوم المحل بها، وحدّه بهذا المعنى أنه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه، ولا يصح وجوده مفارقًا له، لكن وجوده هو بالفعل حاصل له، مثل صورة الماء في هيولى الماء، إنما يقوم بالفعل بصورة الماء، أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء والصورة التي تقابل بالهيولى هي هذه الصورة. الخامس: الصورة التي تقوّم النوع تسمى صورة، وحدّه بهذا المعنى أنه الموجود في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه مفارقًا له، ولا يصح قوام ما فيه دونه. إلا أن النوع الطبيعي يحصل به، كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له. السادس: الكمال المفارق، وقد تسمى صورة، مثل النفس للإنسان، وحدّه بهذا المعنى، أنه جزء غير جسماني مفارق يتم به وبجزء جسماني نوع طبيعي.

يشير إلى أن ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة، فإن لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة أي يوجد المتحرك ما دام متحركًا، ولا يجتمع متقدمه مع متأخره، وبها يحصل الجسم في حيّز بعد ما كان في حيّز آخر، وحقيقته كون في الوسط ينقسم إلى أكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ، وثانيهما الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى. والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الأعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها فإذا انتهى، فقد انقطعت الحركة وبطلت، بل في الأذهان لأن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال، وحينئذٍ يشعر الذهن بالصورتين معًا على أنهما شيء واحد، وأما بالمعنى الأول فوجودها ضروري يشهد به الحس.

فإن قيل: الحكم بالوجود في الخارج إما أن يكون على الماضي من الحركة أو على الآتي أو على الحاضر والكل باطل، أما الماضي والآتي فظاهر، وأما الحاضر فلأنه إن لم يكن منقسمًا لزم الجزء الذي لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وإن كان منقسمًا عاد الكلام.

وأجيب: بأنا لا نسلم أنه لا وجود للماضي والآتي، غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقًا، وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود.

المبحث الثالث

أحوال الحركة ولوازمها[1]

(قال: المبحث الثالث:

لا بد للحركة ما منه وهو المبدأ[2] وما إليه وهو المنتهى وما فيه وهو

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ٢٣٨. المقصد الخامس: الحركة تقتضي أمورًا ستة.

(٢) المبدأ: قال ابن سينا في «الإشارات» ص ٨٢: المبدأ اسم ظرف من البدء، وجمعه مبادىء، ويطلق على السبب ماديًا كان أو صوريًا أو غائيًا، ومبدأ الشيء أوله ومادته التي يتكون منها، فالنواة مبدأ النخل والحروف مبادىء الكلام. والمبادىء هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته. وقال=

المقولة[١] وما به وهو المحرك، وما له وهو المتحرك، ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان، فإنها هناك بمنزلة المتبوع، وهٰهنا بمنزلة التابع. أما المبدأ أو المنتهى فنسبة كل منهما إلى الحركة تضايف، وإلى الآخر تضاد، فيتضاد محلاهما. وإن اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة، أو تضادا بالذات أيضًا، كما في الحركة من البياض إلى السواد، أو باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز إلى المحيط).

الحركة تفتقر إلى ستة أمور: ١ ـ ما منه الحركة وهو المبدأ. ٢ ـ ما إليه الحركة وهي المنتهى. ٣ ـ ما فيه الحركة وهو المقولية أي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع إلى صنف آخر. ٤ ـ ما به الحركة أي سببها الفاعلي وهو المحرك. ٥ ـ ما له الحركة أي سببها المادي وهو المتحرك. ٦ ـ الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لأن الحركة هنا بمنزلة المتبوع لكونها معروضًا للزمان وهٰهنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به. أما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض. أعني وصف كونه مبدأ ومنتهى، والعارضان قد يعتبران بالقياس إلى الحركة وهو قياس تضايف، لأن المبدأ مبدأ لذي المبدأ وبالعكس، وكذا المنتهى، وقد يعتبر كل منهما بالقياس إلى الآخر فيتضادان إذ لا خفاء في مقابلهما، وليس من عقل الشيء مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس، وليس أحدهما عامًا للآخر، فلم يبق إلا التضاد، والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة، إذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأ ومنتهى باعتبارين، وبحسب آنين أو متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض إلى السواد، وكما في الحركة من غاية الذبول إلى غاية النمو، أو باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز إلى المحيط المتضادين من جهة كون الأول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه أو غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة إلى نقطة أخرى.

= الجرجاني في التعريفات: المبادىء هي التي تتوقف عليها مسائل العلم ولا تحتاج إلى البرهان القاطع.

(١) المقولة: عند الحكماء يطلق على الجوهر والأعراض التسعة، فيقولون المقولات عشرة. ووجه إطلاق المقولة على المحمول كون المحمول في القضية مقولًا على الموضوع وجمعها مقولات. وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات، أو المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كل موضوع. والمقولات العشرة هي: ١ ـ الجوهر ـ ٢ ـ الإضافة ـ ٣ ـ الكم ـ ٤ ـ الكيف ـ ٥ ـ المكان (الأين) ـ ٦ ـ الزمان (متى) ـ ٧ ـ الوضع ـ ٨ ـ الملك ـ ٩ ـ الفعل ـ ١٠ ـ الانفعال. (انظر كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٦٣٣).

(قال: وأما المقولة فأربع، الأول الأين وهو ظاهر الثانية الوضع كما في الحركة الكرة على نفسها بأن تتبدل أوضاعها من غير أن يخرج عن مكانها.

فإن قيل: لكل جزء حركة أينية ضرورة تبدل أمكنتها، فكذا للكل.

قلنا: لو سلم أن هناك جزءًا بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء.

فإن قيل: فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه وإنما ذلك للأجزاء.

قلنا: هو ضروري).

أي ما تنسب إليه الحركة من المقولات العشر أعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع منه إلى صنف آخر، واقتصر الإمام على المتغير من صنف من المقولة إلى صنف آخر أي سواء كانا من نوعين أو من نوع، والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي[١]، وإن كان في كلام ابن سينا ما يوهم أنه تفرد بالاطلاع عليها. وبالجملة فالذي يحققها هو أن للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه، وإنما يتبدل بالتدريج نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه، إما محوية فقط كما في الفلك الأعظم وإما حاوية ومحوية كما في غيره، فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع، ولا نعني بالحركة في الوضع إلا التغيير من وضع إلى وضع على التدريج من غير تبدل المكان. فإن قيل: كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لأنه ليس إلا مجموع الأجزاء.

قلنا: لو سلم أن هناك أجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل حكم لا يستلزم ثبوته بمجموع الأجزاء كما مر غيره مرة. على أن ما ذكر لا يتم في الفلك الأعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على أن المكان هو السطح الباطن من الحاوي واللاحاوي له.

---

(١) الفارابي: هو محمد بن محمود بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، أبو نصر الحكيم الفيلسوف، ويعرف بالمعلم الثاني، من أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، ولد في فاراب على نهر جيحون، وانتقل إلى بغداد فنشأ بها وألّف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام وتوفي في دمشق سنة ٣٣٩ هـ. وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، صنف عشرات الكتب منها: «كتاب أسباب السعادة»، «كتاب الألفاظ والحروف»، «كتاب البرهان»، «كتاب التأثيرات العلوية»، «كتاب الجدل»، «كتاب الرد على ابن الراوندي»، «كتاب السياسات المدنية»، «كتاب مبادىء آراء المدينة الفاضلة»، «كتاب المدينة الفاضلة» وغيرها الكثير من كلام ومقالات في فنون شتى (كشف الظنون ٦/٣٩ ـ ٤٠).

فإن قيل: الثابت بالدليل من حركات الأفلاك بالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس إلا تبدل نسبة الأجزاء المفروضة، وإذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزمًا ثبوته للكل فلا نسلم أن للفلك أو الكرة حركة وتبدل من وضع.

قلنا: هو ضروري فإنه لا معنى لوضع الكل إلا هيئة نسبة أجزائه بعضها إلى البعض وإلى الأمور الخارجية، ولا معنى لحركته في الوضع إلا تبدل ذلك على التدريج هذا. لكن يؤول على أن الحركة الأينية للأجزاء الفرضية حركة وضعية بالإضافة إلى الكل.

(قال: الثالثة الكم[1]:

والانتقال فيه إما من النقصان إلى الزيادة لورود مادته وهو النمو أو بدونه وهو التخلخل[2]، وإما بالعكس بانفصال مادته وهو الذبول أو بدونه وهو التكاثف)[3].

الحركة في الكم تقع باعتبارين أحدهما النمو والذبول، وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك أن الانتقال في الكم إما أن يكون من النقصان إلى الزيادة أو من الزيادة إلى النقصان، والأول إما أن يكون بورود مادته تزيد في كمية الجسم وهو النمو أو بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها، والثاني إما أن يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق أو بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها، ويتمسكون في إمكان التخلخل والتكاثف بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة. والهيولى لا مقدار لها في نفسها وإنما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الأسباب المعدة فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير إلى الكبير وهو التخلخل

(١) الكم: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح الكم في هذا الجزء.

(٢) التخلخل: عند الحكماء يطلق على معانٍ. منها ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر، وهو التخلخل الحقيقي، ويقابله التكاثف الحقيقي وهو انتقاص حجم الجسم من غير أن ينفصل عنه شيء من أجزائه أو من جسم غريب. وهما من أنواع الحركة في الكم. والذي يدل على ثبوت التخلخل والتكاثف هو أن الماء إذا انجمد يصغر حجمه وإذا ذاب عاد إلى حجمه الأول، فظاهر أنه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء، بل صغر حجمه بلا انفصال وهو التكاثف ثم ازداد بلا انضمام وهو التخلخل. ومنها الانتفاش وهو أن تتباعد الأجزاء بعضها عن بعض ويتداخلها الهواء أو جسم آخر كالقطن المنفوش، ويقابله التكاثف بمعنى الاندماج وهو أن تتقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه. وهما بهذين المعنيين من الحركة في الوضع. فإن الأجزاء بسبب حركتها الأينية إلى التباعد أو التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨).

(٣) التكاثف: انظر الحاشية السابقة.

وبالعكس وهو التكاثف. وإنما بنوا ذلك على الهيولى لأنها عندهم محض تحايل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير أن يقتضي معينًا من ذلك، بخلاف ماذا جعل الجسم بسيطًا واحدًا متصلًا في نفسه كما هو عند الحس، فإنه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينقل عنه، وبهذا يندفع ما ذكره الإمام[١] من أنه لا حاجة في ذلك إلى إثبات الهيولى بل يأتي على رأي مَن يجعل المقدار زائدًا عل الجسم عرضًا قائمًا به سواء كان هو بسيطًا أو مركبًا من الهيولى والصورة لأن نسبته إلى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولأنه إذا كان بسيطًا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة، والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع، وانتقال الجزء إلى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف. نعم لا بد في ذلك من أن يصير الجزء منفصلًا إذ مع كونه جزءًا يمتنع أن يكون على مقدار الكل ضرورة. وأما الاعتراض بأنه لو جاز ذلك لجاز أن تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس.

فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك أن انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز أن يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه، كما جاز على القول بالهيولى أن يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه.

وبالجملة فالمقصود بيان إمكان التخلخل والتكاثف، وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على أن اشتراط الانفصال في إمكان انتقال الجزء إلى مقدار الكل محل نظر دقيق.

وقد يستدل على الوقوع بأن الماء إذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد إذا ذاب يعظم مقداره، وهو تخلخل، وبأن القارورة إذا مصت خرج منها هواء كثير، فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء، وإذا نفخت فيها دخلها هواء كثير، فلو لم يتكاثف لزم التداخل، أعني اشتغال حيّز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة.

(قال: وقد يقال: التخلخل والتكاثف للانفشاش والاندماج، وهما مداخلة الهواء بتباعد الأجزاء وضده، وقد يكون ازدياد المقدار بورود الماء المادة على نسبة طبيعية، وهو الورم أو عليها، لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن ويقابله الهزال).

يعني قد يراد بالتخلخل الانفشاش أي تباعد أجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء، وبالتكاثف الاندماج أي تقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

القريب، وهما من قبل الوضع لرجوعهما إلى هيئة نسبة الأجزاء بعضها إلى البعض ثم لا يخفى أن هذا الانتقال بالنظر إلى الأجزاء حركة أينية، وأما بالنسبة إلى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وإن لم يكن نموًا، وفي الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الأجزاء بعضها مع البعض، كما للفلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها إلى الأمور الخارجة.

فإن قيل: فعلى الأول لا تنحصر الحركة في الكم في اعتبارات الأربعة.

قلنا: لا كلام في عدم الانحصار وفي أن قولنا الانتقال من النقصان إلى الزيادة، لورود المادة نمو ليس على إطلاقه، وإلى هذا يشير قولنا، وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي، وهو الورم أو على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن، فإنه وإن كان ازدياد طبيعيًا بانضياف مادة الغذاء إلى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة، ولا يختص بوقت معين، ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو، ومقابل السمن هو الهزال، فيكون انتقاضًا طبيعيًا لكن لا في جميع الأقطار، وقد يقال له الذبول أيضًا، وتحقيق الكلام أنه إذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره، فإذا أحدثت الزيادة منافذ في الأصل فدخلت فيها، واشتبهت بطبيعة الأصل، واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه، فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الأجزاء عن أجزاء الأصل هو الذبول، وإذا لم يقو الغذاء على تفريق الأجزاء الأصلية والنفوذ فيها، بل انضم إليها من غير أن يتحرك الأعضاء الأصلية إلى الزيادة، وإن كان الجسم متحركًا إلى الزيادة في الجملة، فذلك هو السمن، وانتقاصه هو الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الأعضاء الأصلية.

(قال: الرابعة:

الكيف[1] كتسود العنب، وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه أو الورود عليه).

يعني من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة، وذلك كانتقال العنب من البياض إلى السواد، وانتقال الماء من البرودة إلى الحرارة شيئًا فشيئًا على التدريج وأنكر بعضهم ذلك، فمنهم مَن زعم أن في الماء مثلًا أجزاء نارية كامنة تبرز بالأسباب الخارجة فيحس بالحرارة، ومنهم مَن زعم أنه يرد عليه من الخارج أجزاء نارية،

---

(١) الكيف: هو كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه.

ومنهم مَن زعم أن بعض أجزائه يصير نارًا بطريق الكون والفساد، والكل فاسد بدلائل وأمارات، ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات أدناها أن جبلًا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار، فلو كان ذلك لظهور الأجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها أولى بأن يشعلها ويحس بها، أو الواردة لكانت بقدر الوارد، وأن حرارة الماء الشديد السخونة، لو كانت بانقلاب بعض أجزائه نارًا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها، أو انطفأت ببرد الماء ورطوبته، فلم يحس بها، على أنك ستعرف في بحث الكون والفساد[1] أن الماء لا يصير نارًا إلا بعد صيرورته هواء وحينئذٍ يتصعد بطريق البخار.

(قال: والحق أنهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم أو كيف إلى آخر لا دفعة توهموا حركة، ولا حركة، في نفس الأمر لأن ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كأجزاء المسافة والانتقال إلى كل دفعي كالأرض تصير ماءً ثم نارًا، وتحقيقه أن للوسط إن كان واحدًا فلا حركة وإن كان كثيرًا كان متناهيًا ضرورة كونه بين حاصرين، فتكون الحركة من أجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الأينية. فإن الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الغرض انقسامات غير متناهية).

قد سبقت إشارة إلى أن الحركة الوضعية[2] عائدة إلى الحركة الأينية[3] فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما، وذلك أنا نجد الجسم ينتقل

---

(١) الكون والفساد: الكون عند الحكماء مقابل الفساد، وقيل: الكون والفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين: الأول: حدوث صورة نوعية وزوال صورة نوعية أخرى، يعني أن الحدوث هو الكون والزوال هو الفساد. المعنى الثاني: الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود، وهذا المعنى أعم من الأول، وبالنظر إلى هذا قيل: الكون والفساد خروج ما هو بالقوة إلى الفعل دفعةً كانقلاب الماء هواء، فإن الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها إلى الفعل دفعة. والكون والفساد قد يفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية. وقد منع بعض المتكلمين تبدّل الصورة، وقال: لا كون ولا فساد في الجواهر، والتبدل الواقع فيه إنما هو في كيفياتها دون صورها، فأنكر الكون والفساد وسلّم الاستحالة (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٣٩٢ - ١٣٩٤).

(٢) الحركة الوضعية: هي الحركة المستديرة التي ينتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، كما في حركة حجر الرحى، أو حركة الكرة في مكانها.

(٣) الحركة الأينية: هي حركة الجسم من مكان إلى آخر وتسمى نقلة، والمتكلمون إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية فقط.

على سبيل التدريج من كمية إلى كمية أخرى أزيد أو أنقص ومن كيفية إلى كيفية أخرى تضاد الأولى أو تماثلها من غير أن يظهر لنا تفاصيل ذلك وأزمنة وجود كل منها فنتوهم أن ذلك حركة إذ لا تعقل من الحركة إلا تغيرًا على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لأن معنى التدريج المعتبر في الحركة أن لا يكون دفعة لا بحسب الذات، ولا بحسب الأجزاء والانتقال هٰهنا إنما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لأن ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات متمايزة بالفعل، ينتقل الجسم من كل منها إلى آخر دفعة كما في صيرورة الأرض ماء ثم هواء ثم نارًا مع الاتفاق على أن مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الأرض إلى النار لظهور تفاصيل المراتب وأزمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الأمور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات أو كيفيات أو جواهر أن الوسط بين المبدأ والمنتهى إن كان واحدًا فظاهر أنه لا حركة، وإن كان كثيرًا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع أو بالعدد إما أن تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين، وإما أن تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من أمور لا تقبل القسمة إذ لو انقسمت إلى أمور متغايرة ننقل الكلام إلى كل واحد منها، وهلم جراً، فيكون ما فرض متناهيًا غير متناهٍ هذا خلف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وكون البطء لتخلل السكنات. أما الأول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة.

أما الثاني فلأن السريع إذا تحرك جزى فالبطيء إن تحرك مثله دائمًا لزم تساويهما أو أكثر لزم كونه أسرع أو أقل لزم انقسام ما لا ينقسم، فلم يبق إلا أن يكون له فيما بين أجزاء الحركة سكنات.

وسيجيء بيان بطلان اللازمين، وهذا بخلاف الحركة الأينية، فإن الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى. أعني امتداد المسافة واحد بالفعل، يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية.

فإن قيل: يجوز أن يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلًا لانقسامات غير متناهية، فلا يلزم تركب الحركة مما لا تقبل الانقسام.

قلنا: هذا غير مفيد إذ التقدير أن الانتقال إلى كل من تلك الآحاد دفعي. والحاصل أن امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي أن يكون امتدادها الموهوم منطبقًا على أمر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن لكم المتصل سواء كان عارضًا بجسم واحد كما في الحركة في الماء، أو الأجسام مختلفة كما في الحركة من الأرض إلى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان معروضه جوهرًا، أو

كمًا متصلًا أو كيف أو غير ذلك، وبهذا يندفع ما يتوهم من أنه إذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا إلى نهاية، ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته أولى.

(قال: ولا ثبت للحركة في باقي المقولات).

يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر[١] والمتى[٢] والإضافة[٣] والملك[٤]

---

(١) الجوهر: هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضًا واحدًا لأنه متى كان كذلك كان جوهرًا، والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه (معجم الباقلاني ص ١٢٢ ـ ١٢٣). وقال الإمام الغزالي: يقال جوهر لذات كل شيء كالإنسان، ويقال: جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل وهو معنى قولهم: الجوهر قائم بنفسه، ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. والخلاصة: الجوهر هو الموجود في لا موضوع، ويقابله العرض، بمعنى الموجود في موضوع، فإن كان الجوهر حالًا في جوهر آخر كان صورة، إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلًا لجوهر آخر كان هيولى، وإن كان مركبًا منهما كان جسمًا.

(٢) المتى: هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده، أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءًا منه، وبالجملة: فما يقال في جواب: متى؟ والزمان المحدود هو الذي حد بحسب بعده من الآن، إما في الماضي أو المستقبل. وذلك إما باسم مشهور كقولك: أمس، وأول من أمس، وغدًا، والعام القابل، وإلى مائة سنة. وإما بحادث معلوم البعد من الآن كقولك: على عهد الصحابة، ووقت الهجرة (معيار العلم في المنطق ص ٣١٣).

(٣) الإضافة: هو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، ليس له وجود غيره ألبتة، كالأبوّة بالقياس إلى البنوّة، لا كالأب فإن له وجوده يخصه كالإنسانية مثلًا، فهذا أصله وأما أقسامه فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الإضافة، فإنها تعرض: للجواهر وللأعراض. فإن عرضت للجواهر حدث منه: الأب، والابن، والمولى، والعبد ونظائرها. وإن عرضت في الكم حدث منه: الصغير، والكبير، والقليل، والكثير، والنصف، والضعف، ونظيره. وإن عرضت في الكيفية كانت منه: الملكة، والحال، والحس، والمحسوس، والعلم، والمعلوم. وإن عرضت في الأين ظهر منه: فوق، وأسفل، وقدام، وتحت ويمين وشمال. وإن عرضت في المتى حصل منه: السريع، والبطيء، والمتقدم والمتأخر (معيار العلم في المنطق ص ٣١٠ ـ ٣١١).

(٤) الملك: وهو الذي يعبر عنه بـ(له)، وقد يسمى بالجدة، وهو نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه. ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان، والخف للسلحفاة، ومنه ما هو إرادي كالقميص للإنسان (معيار العلم في المنطق ص ٣١٥).

وأن يفعل[1] وأن ينفعل[2]، بل ربما يقام الدليل على نفيها. أما الجوهر فلأنه بعد ثبوت الكون، وتوارد الصور على المادة الواحدة، فالانتقال إلى كل منها دفعي، لأن الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج، وذلك لأنه لو قبل الاشتداد فإما أن يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال، فلا يكون التغير فيه، بل في لوازمه، أو لا يبقى، فيكون ذلك انتفاءً لا اشتدادًا، وهذا منقوص بالحركة في الكيف. وقد يحتج بأن المتحرك لا بد أن يكون موجودًا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها بدون الصورة، وتحقيقه أن الحركة في الصور إنما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا تبقى بلا صورة زمانًا، ما وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف، فإن عدمه لا يوجب عدم المحل.

وجوابه: ما سيجيء من أن تقوم المادة إنما هو بصورة ما فعدم الصورة المعين إنما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة أخرى، وأما ما قيل من أن تغيرات الجواهر أعني الأجسام بصورها لا تقع في كل آن زمان، لأن الصور لا تشاد ولا تضعف، بل تقع في آن تغيرات الجواهر وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها وأيونها وأوضاعها تقع في زمان لأنها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس إلى حال فيه غير قار تتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد فيه في آن ما إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطًا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به، ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما، ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه، إلا أن يؤخذ من خيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالأخذ

---

(١) أن يفعل: معناه نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره، غير باقي الذوات، بل لا زال يتجدد كالتسخين والتحديد والقطع، فإن البرودة والسخونة والانقطاع الحاصلة بالثلج والنار والأشياء الحادة في غيرها، لها نسبة إلى أسبابها، عند مَن اعتقد أسبابًا في الوجود. فتلك النسبة من جانب السبب يعبر عنها بأن يفعل: إذا قال: يسخن، ويبرد، ومعنى يسخن يفعل السخونة، ومعنى يبرد يفعل البرودة، فهذه النسبة هي التي عُبّر عنها بهذه العبارات (معيار العلم في المنطق ص ٣١٦).

(٢) أن ينفعل: هو نسبة المتغير إلى السبب المغير، فإن كل منفعل فعن فاعل وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة والفلاسفة. والانفعال على الجملة التغير، والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية، مثل تصيير الشعر من السواد إلى البياض، فإنه غيّره الكبر وصيّره من السواد إلى البياض قليلًا قليلًا بالتدريج، ومثل تصيير الماء من البرودة إلى الحرارة، فإنه حينما يتسخن الماء يحسر عنه البرودة قليلًا قليلًا، وتحدث فيه الحرارة قليلًا قليلًا على الاتصال، إلا أن ينقطع سلوكه فيقف، فهو في كل وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها، فليست حالته مستقرة في وقت السلوك. وعلى الجملة لا فرق بين قولك ينفعل وبين قولك يتغير، وأنواع التغير كثيرة وهي أنواع الانفعال بعينه (معيار العلم في المنطق ص ٣١٦ ـ ٣١٧).

في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضًا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات. وأما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة، فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين، فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق، ويرد عليه ما سبق مع أنا لا نسلم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة. وقد صرح ابن سينا بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية، وأما المتى فذكر في النجاة أنه لا بد للحركة من متى. فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل، وذكر في الشفاء أن الانتقال فيه دفعي لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة، ثم قال: ويشبه أن يكون حالة كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه، بل يكون الانتقال الأول في كم أو كيف ويكون الزمان لازمًا لذلك التغير فيفرض بسببه فيه التبدل كما أن الإضافة طبيعة غير مستقلة، بل تابعة لغيرها، فإن كان المتبوع قابلًا للأشد والأنقص. فكذا الإضافة إذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها.

قال الإمام[1]: وهذا هو الحق لأن متى نسبة إلى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار، وكذا الملك لأنها مقولة نسبية. وقيل: لأنها توجد دفعة ثم قال. وإما أن يفعل وأن ينفعل، فأثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه أما أن يفعل فلأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن مثلًا، فإن كان التبرد باقيًا لزم التوجيه إلى الضدين. أعني البرودة والسخونة في زمان واحد، وإن لم يكن باقيًا، بل إنما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة، فليس هناك انتقال من التبرد إلى التسخن على الاستمرار، وما يقال من أن الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرًا يسيرًا لا من جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل، بل من جهة هيئته فذلك عائد إلى أن فتور القوة، أو انفساخ العزيمة، أو كلال الآلة تكون يسيرًا يسيرًا أو بتبعية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية، فما توهم من التغير التدريجي في أن يفعل نفسه إنما هو فيما يتم به الفعل، كما إذا توهم من التغير التدريجي في أن يفعل نفسه إنما هو فيما يتم به الفعل، كما إذا توهم في أن ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال في المواقف الحق أنهما تبع الحركة، إما في القوة إرادية كانت أو طبيعية، أو في الآلة، وإما في القابل، وأتى في القابل بلفظ إما دون أو تنبيهًا على ما ذكرنا.

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

فإن قيل: ما ذكر في الإضافة من عدم استقلالها لكونها من الأعراض النسبية كافٍ في الجميع على ما أشار إليه الإمام ولا حاجة إلى ما ذكروا من التطويل والتفصيل.

قلنا: ليس معنى عدم استقلال الإضافة مجرد كونها نسبية، وإلا انتقض بالأين والوضع، بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الأحكام، ولهذا قال ابن سينا بعد إثبات التضاد في الأين، والمتى، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل أن التضاد لا يعرض الإضافة، لأن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها، فيمتنع أن يعرض لها التضاد، لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلًا بتلك المعروضية، وأما كون الأخر ضدًا للأبرد، كالحار للبارد فلأن الإضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة، بل تابعة لمعروضها وجب أن يكون في هذا الحكم أيضًا تابعة، وإلا لكانت مستقلة فيه.

قال: وأما المتحرك: فإن كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة وإلا فبالعرض كحركة راكبها.

(قال: وأما المحرك: فإن كان خارجًا عن ذات المتحرك، فالحركة قسرية[1]، وإلا فإن كان مع قصد وشعور فإرادية[2]، وإلا فطبيعية[3]).

يريد انقسام الحركة بالذات إلى الأقسام الثلاثة، وأما مطلق الحركة فينقسم إلى أربعة عرضية وقسرية، وإرادية وطبيعية، وإن كانت العرضية لا تخلو أو عن الأقسام الثلاثة، ولهذا قيل: الحركة إن كانت تبعًا لحركة جسم آخر فعرضية[4]، وإلا فإن كان محركها موجودًا في غير الجسم المتحرك فقسرية، وإن كان موجودًا فيه نفسه، فإن كان من شأنه الشعور والقصد فإرادية، وإلا فطبيعية، والمراد بكون المحرك في المتحرك أعم من أن يكون جزءًا منه أو متعلقًا به التعلق المخصوص، كتعلق النفوس الإنسانية بأبدانها، والنفوس الفلكية بأفلاكها، فيعم تحرك الحجر هبوطًا والإنسان يمنة ويسرة، والفلك استدارة.

---

(١) الحركة القسرية: هي التي يكون مبدؤها مستفادًا من غيرها كالحجر المرمي إلى فوق.
(٢) الحركة الإرادية: هي التي يكون مبدؤها في الشيء المتحرك نفسه مع شعوره بأنه مبدأ لكل الحركة كحركة الحي بإرادته.
(٣) الحركة الطبيعية: هي التي لا تكون بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور وإرادة كحركة الحجر إلى أسفل.
(٤) الحركة العرضية: هي التي يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة كالجالس في السفينة، فإنه لا يوصف بالحركة إلا تبعًا لحركة شيء آخر.

فإن قيل: فعلى رأي مَن يجعل الممكنات كلها مستندة إلى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم، أم تكون الحركات كلها قسرية؟

قلنا: بل يتأتى بأن يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريًا.

(قال: فحركة النفس إرادية، من حيث إمكان تغير جزئياتها عن أوقاتها وإن كانت طبيعية من حيث الاحتياج إلى مطلقها وحركة النمو طبيعية، وكذا النبض[1]، ولا يبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل إن الطبيعية لا تكون إلا على نهج واحد، بل صاعدة أو هابطة، فذلك في البسائط العنصرية).

قد أشكل الأمر في بعض الحركات أنها من أي قسم من الأقسام الثلاثة لا سيما حركة النبض، فقد كثر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية، وعلى التقديرين، قابلية أو وضعية أو كمية، ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات، ونحن نقتصر على ذكر ما هو أقرب وأصوب.

فنقول: أما حركة النفس فإرادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء أنها تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من أن يقدمه على ذلك الزمان، وأن يؤخره منه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضرورية إليها، فهو طبيعي من حيث الحاجة إلى مطلق التنفس، وإرادي من حيث إمكان تغير التنفسات الجزئية عن أوقات تقتضيها الحاجة، ويكون وقوعها في تلك الأوقات على مجراها الطبيعي، وهذا معنى ما قال صاحب القانون[2] أن حركة التنفس إرادية يمكن أن تغير عن مجراها الطبيعي، والاعتراض بأنه لا إرادة للنائم، فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء، لأن النائم يفعل الحركات الإرادية، لكن لا يشعر بإرادته، ولا يتذكر شعوره، ولذلك قد تحرك الأعضاء بسبب الملالة عن بعض الأوضاع، ويحكها عند الحاجة إلى الحك، ولا يشعر بذلك، وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية، إذ طبيعة

---

(١) قال ابن سينا في القانون في الطب ١/ ١٢٣: النبض حركة من أوعية الروح مؤلفة من انبساط وانقباض لتبريد الروح بالنسيم، والنبض إما جزئي وإما كلي، ونتكلم عن النبض الكلي فنقول: إن كل نبضة فهي مركبة من حركتين وسكونين لأن كل نبض مركب من انبساط وانقباض ثم لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين متضادتين لاستحالة اتصال الحركة بحركة أخرى بعد أن يحصل لمسافتها نهاية وطرف بالفعل وهذا مما يبين في العالم الطبيعي...

(٢) هو كتاب «القانون في الطب» لأبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، المتوفى سنة ٤٢٨ هـ، تقدمت ترجمته الوافية في الجزء الأول.

النامي تقتضي الزيادة في الأقطار عند ورود الغذاء، ونفوذه فيما بين الأجزاء، وكذا النبض عند المحققين، فإنها ليست بحسب القصد والإرادة، ولا بحسب قاسر من خارج، بل بما في القلب من القوة الحيوانية، وميل الجمهور إلى أنها مكانية، وقيل: بل وضعية، وقيل: كمية.

فإن قيل: الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

قلنا: ذلك إنما هو في البسائط العنصرية، وأما الطبيعية النباتية أو الحيوانية قد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة، وطبيعة القلب والشرايين من شأنها للروح إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط، وهي الانبساط، وأخرى من المحيط إلى المركز، وهي الانقباض، لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف، ويمتنع العود، بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح، ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج، والاحتياج إلى هذين الأمرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

(قال: ومنهم من جعل مثل النبض قسمًا آخر سماها تسخيرية).

يعني هرب بعضهم عن الإشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الأقسام الثلاثة، وجعل طريق القسمة أن الحركة إما ذاتية أو عارضة والذاتية إن كانت على نهج واحد، فبسيطة وإلا فمركبة، والبسيطة إن كانت تابعة لإرادة، فإرادية كحركة الفلك وإلا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء، والمركبة إن لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو، وإن كانت، فإما أن تكون تابعة للإرادة، وهي الإرادية كالمشي أو لا وهي التسخيرية كالنبض. والعارضة إن كان المحرك كجزء من المتحرك فعرضية، إرادية أو مكانًا له بالطبع فعرضية طبيعية وإلا فقسرية.

(قال: ثم العلة[1] في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة، ولا الطبيعية

---

(١) العلة: هي كل ذاتٍ وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا الفعل ليس من وجود ذلك بالفعل. والعلة تطلق على أربعة معانٍ: الأول: ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء، كالنجار للكرسي، والأب للصبي، وتسمى العلة الفاعلة. الثاني: ما لا بد من وجوده لوجود الشيء، مثل الخشب للكرسي ودم الطمث والنطفة للصبي، وتسمى العلة المادية. الثالث: الصورة، وهي تمام كل شيء، أي ما بحصوله يتم الشيء كصورة السرير من السرير، وصورة البيت من البيت، وتسمى العلة الصورية. الرابع: الغاية الباعثة أولًا، المطلوب وجودها آخرًا، أي الموجود عقيب الشيء، كالسكن للبيت وتسمى العلة الغائية (معيار العلم في المنطق ص ٢٤٧).

المختصة مطلقًا، بل عند زوال حال ملائمة، فيتحرك طلبًا لها، وهي مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي إليها فلا يستلزم الإرادة).

يعني أن الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية، وإن كانت على نهج واحد بمعنى كونها إلى الحيّز الطبيعي، لكنها قد تختلف بحسب الأحوال كصعود الماء إذا وقع تحت الأرض، وهبوطه إذا وقع فوق الهواء. بيان ذلك أن العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الأجسام وإلا لزم دوام الحركة وعمومها للأجسام، واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة، وليست أيضًا الطبيعية المختصة بذلك الجسم، وإلا لزم دوام الحركة لما ذكرنا، بل هي الطبيعية الخاصة، بشرط مقارنة أمر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة، فيتحرك الجسم بطبعه طلبًا لتلك الحالة الملائمة، ويقف لطبعه عند الوصول إليه، ثم لا خفاء في أن الأحوال الملائمة بطبائع الأجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثلًا الحالة الملائمة للأرض أن تكون تحت الماء والهواء والنار، وللماء أن يكون فوقها، وتحت الأخيرين، وعلى هذا القياس، فمن هٰهنا يختلف جهات الحركة. ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت أولوية الجهة التي إليها الحركة ظاهرة. ولا خفاء في أن معنى طلب الحالة الملائمة هٰهنا التوجه إليها بحيث إذا حصل الوصول إليها حصل الوقوف كما في الغايات الإرادية كما أن معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها، فلا يختص هذا بالحركة الإرادية كما يتوهم من ظاهر معناها اللغوي الموقوف على الشعور والإدراك، ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حيّزه مثلًا قد يكون بخروجه قسرًا إلى فوق، فيتوجه عند زوال القاسر إلى تحت، وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية بجسم واحد أن يختلف جهتها، فتارة يكون إلى فوق، وتارة إلى تحت.

المبحث الرابع

اختلاف الحركات بالماهية والعوارض واتحادها بالشخص

(قال: المبحث الرابع:

تعلق الحركة بما فيه، وما منه وما إليه يكاد يكون ذاتيًا يوجب الاختلاف فيه. الاختلاف في الماهية، وبما عداها عرضيًا يوجب الاختلاف فيه. الاختلاف في الهوية فقط، سوى المتحرك، فإن اختلافه لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات، وإن كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب إلى المحركات، فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الأمور الثلاثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك).

اختلاف الحركات قد يكون بالماهية، وقد يكون بالعوارض، واتحادها قد يكون بالشخص، وقد يكون بالنوع، وقد يكون بالجنس، ثم قد يوصف بالتضاد[١]، وقد يوصف بالانقسام، فيشير في هذا المبحث إلى بيان ماهية ذلك الحركة. وقد سبق أن الحركة تتعلق بأمور ستة.

فاتفقوا على أن تعلقها بثلاثة منها وهي ما فيه وما منه وما إليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلاف ماهية الحركة، وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة، بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها أيضًا، فبنوا على ذلك، أنه إذا اتحد المبدأ والمنتهى، وما فيه الحركة لتحدث الحركة بالنوع، وإن اختلف المتحرك أو المحرك أو الزمان، لأن تنوع المعروضات أو الأسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالإنسان والفرس، وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس، وبهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والإرادة. فالحركة الصاعدة للنار طبعًا، وللحجر قسرًا، وللطير إرادة، لا تختلف نوعًا. وأما الأزمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز إحاطتها بحقيقة واحدة، والتمسك بأنها عارضة للحركة، واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من أن هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضًا لها، فإنها إنما هي حركة الفلك الأعظم، وإذا اختلفت المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة، وإن كان ما فيه واحدًا أما في الأين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة وأما في الكيف فكالحركة من البياض إلى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد إلى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض. وكذا إذا اختلف ما فيه، وإن اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض إلى السواد على طريق الأخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الأخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد، وما ذكر في المواقف من أنه لا بد من وحدة ما فيه، وما منه وما إليه، إذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لأن هذا إنما يصح للتمثيل[٢] دون

---

(١) التضاد: في اللغة بمعنى العداوة مع الآخر، وعدم التجانس، والتنافي، ويمعنى عدم التوافق، وفي اصطلاح المتكلمين التضاد كون المعنيان بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة، والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٤٦٦).

(٢) التمثيل: عند المنطقيين إثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم، والمراد بالجزئي، الجزئي الإضافي، وقيل: التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي، ويسميه الفقهاء قياسًا (كشاف=

التعليل[١]، وكأنه أراد أنه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الأمور الثلاثة مثل التسخن والتسود، أو كان الأصل كالتسخن والتبرد فصحف إلى التسود وأما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد فيها من وحدة الأمور الستة سوى المحرك لقطع بأن حركة زيد غير حركة عمرو، وحركة زيد اليوم غير حركته أمس، وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر، وحركته من نقطة معينة إلى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها إلى نقطة أخرى، وحركته من نقطة إلى نقطة أخرى بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء، وكذا في الكم والكيف والوضع، لكن لا خفاء في أن وحدة ما فيه أعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما إليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه. لا يقال ينبغي أن يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة أن حركة زيد في زمان معين لا تكون إلا في مسافة معينة لأنا نقول هذا إنما يكون عند اتحاد جنس الحركة، وإلا فيجوز أن ينتقل في زمان معين من أين إلى أين ومن وضع إلى وضع ومن مقدار إلى مقدار ومن كيفية إلى كيفية بل ومع اتحاد الجنس أيضًا لا يصح على الإطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد، وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة، لأن الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل أصلًا، قد تقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب، وحرك الماء في الحرارة بتلاحق النيران، ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن تأثير كل إنما يكون في أمر آخر وهو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزىء لا يقدح في وحدتها على الاتصال لأنه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل، وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها إلى المحركات فإنه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات.

فإن قيل: إن أريد الحركة بمعنى القطع أعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج، أو بمعنى الكون في الوسط أعني الحالة المستمرة الغير المستقرة، فهو أمر كلي، والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك، فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين.

= اصطلاحات الفنون ١/ ٥٠٦).

(١) التعليل: في اللغة مصدر علّل أي سقى سقيًا بعد سقي، وعند أهل المناظرة تبيين علة الشيء، ويطلق أيضًا على ما يستدل فيه من العلة على المعلول ويسمّى برهانًا لمّيًا أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٨٩).

قلنا: الظاهر هو الأول، ومعنى كونه وهميًا أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد إلا في الوهم وإلا فأبعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلًا، وهذا المجموع الوهمي، قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض أجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الإمام الرازي إلى الثاني، وقد حقق القول فيه بأن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدًا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه، وإذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إليها يعرض لذلك الحصول في الوسط إن صار حصولًا في ذلك الوسط وصيرورته حصولًا في ذلك الوسط أمر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد إلى حد آخر، إنما يزول عارض من عوارضها، وليس الحصول في الوسط أمرًا كليًا يكون له كثرة عددية لأن ذلك إنما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية، لأن ذلك إنما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية. حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك، وليس كذلك لأن المسافة متصل واحد لا أجزاء لها بالفعل، فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا تكون إلا واحدًا بالشخص، وإن أمكن فرض الأجزاء فيه كالخط الواحد، وذلك لأن المعتبر في الكلية إمكان فرض الجزئيات لا الأجزاء وهو غير ممكن هٰهنا. ثم قال: هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل المعسر، وأنت خبير بما بين طرفي كلامه.

فإن قيل: كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان، وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج إلى اعتبار وحدة ما منه وما إليه أيضًا.

قلنا: لأن المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الأمور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع، وظاهر أن وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة ما منه وما إليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض، ونحو ذلك. بقي هٰهنا بحث وهو أن تنوع الحركة وما فيه وما منه وما إليه ظاهر في الكم والكيف والوضع، فإن المقادير العارضة لبدن الإنسان من الطفولة إلى الكهولة مثلًا أنواع مختلفة، وكذا ألوان العنب وأوضاع الفلك، وأما في الأين فمشكل لأنهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الأرض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما إليه دون ما فيه والحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة، وأخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون ما منه وما إليه، والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخًا أو أكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في

شيء من الأمور الثلاثة، فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبائع الأجسام المحيطة بالمتحرك، بل بحال الأيون أنفسها، وظاهر أن كون الأين الذي للحجر في أسفل الهواء مخالفًا بالنوع للأين الذي في أعلاه، وكون الأيون التي في الأوساط متفقة بالنوع تحكم إذا لا تفاوت إلا بالقرب من المركز أو المحيط وهو أمر عارض، ولو أخذ مجموع المعروض والعارض، وجعل نوعًا فمثله ثابت في الأوساط غايته أنه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد، وكذا الكلام في الأيون التي تترتب على استقامة المسافة أو انحنائها، والتي تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة، فإن الاختلاف النوعي، والاتفاق فيها مما ليس بظاهر، وغاية ما يمكن من ذلك أن الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل، وقد تقرر عندهم أن المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة أيضًا كذلك، ولهذا توصف هي أيضًا بالاستقامة والاستدارة، وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لأنه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل، وأما في الصعود والهبوط فذكر الإمام[١] أن الطرفين، وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد، وهذا القدر كافٍ في وقوع الاختلاف بين الحركتين، ويرد عليه أن هذا جاز في كل حركة من مبدأ إلى منتهى مع الرجوع عنه إلى ذلك المبدأ، إلا أن يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط، ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان أصلًا، فلا يصير العلو سفلًا أو بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك، ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة أو بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة.

(قال: وإما أن وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه حتى أن الواقع في كل مقولة جنس عالٍ من الحركة، ثم يتنازل عن ترتيب أجناسها فمبناه على أن مطلق الحركة ليس جنسًا لما يقع في كل مقولة، بل إنما يقال عليها بالتشكيك أو الاشتراك).

ذكروا أن الوحدة الجنسية[٢] للحركة إنما تكون بوحدة ما فيه جنسًا أعني المقولة.

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) الوحدة الجنسية: الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له إنه واحد، ولكن الجهات التي يمتنع بسببها الانقسام، تثبت الوحدة بالإضافة إليها كثيرة، فمنها ما لا ينقسم بالجنس، فيكون واحدًا بالجنس كقولنا: الفرس والإنسان واحد في الحيوانية، إذ لا اختلاف بينهما إلا في العدد وفي النوع والعوارض، أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف وانقسام. ومنها ما لا ينقسم بالعرض العام، فيكون واحدًا بالعرض، كقولنا: الغراب والفأر واحد في السواد. ومنها ما لا ينقسم بالمناسبة، فيكون واحدًا بالمناسبة كقولنا: نسبة الملك إلى المدينة، ونسبة العقل إلى النفس واحدة. ومنها ما لا ينقسم في الموضوع، فيكون واحدًا في الموضوع وإن كان كثيرًا في الحد، كقولنا: =

حتى أن الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والأين والوضع أجناس مختلفة، وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد، وكذا في الكيف وغيره. وصرح الإمام[1] بأن اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي، ثم يتناول على ترتيب أجناس المقولة مثلًا الحركة في الكيف جنس عال، وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة، وتحتها الحركة في المبصرات، وتحتها الحركة في الألوان، وعلى هذا القياس، ولا خفاء في أن هذا إنما يصح إذا لم يكن مطلق الحركة جنسًا لما تحته، بل تكون مقولية الحركة على الأربع، بالاشتراك اللفظي، فلا يتحقق مطلق شامل أو بالتشكيك، فيكون المطلق عرضيًا للأقسام لا ذاتيًا، والأول باطل لمثل ما مر في الوجود، كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل، وأما الثاني أعني التشكيك فذهب إليه الكثيرون تمسكًا بأن الحركة كمال أي وجود الشيء لشيء من شأنه ذلك الوجود مقول بالتشكيك.

ورد أن الكبرى طبيعية لا كلية لأن المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا صدق هو عليه من الأفراد ومنعه آخرون لأنه لا يتصور كون بعض أقسام الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونها حركة، بل لو أمكن نفي الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض أقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عائدًا إلى الوجود.

فإن قيل: على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز أن يكون عارضًا كالماشي.

قلنا: هذا مع أنه بعد غير مفيد أما البعد فلأنه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلًا إلا تغير على التدريج من كيفية إلى كيفية وإما عدم الإفادة فلأن القول بأن الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه، إنما يتم إذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية، وقد يقال لو كانت الحركة جنسًا لأقسامها لزادت المقولات على العشر لأنها لا محالة يكون جنسًا عاليًا، بل ربما يكون فوق المقولات الأربع[2] فيبطل

= النامي والذابل واحد في الموضوع، وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد، فيقال: هذه الأشياء واحدة، أي في موضوع واحد، لا بكل وجه. ومنها ما لا ينقسم معناه في العدد، أو ينقسم إلى أعداد مشتركة في شيء كالرأس، فإنه واحد من الشخص، أي ينقسم إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس. ومنها ما لا ينقسم في الحد، أي لا توجد حقيقته لغيره، وليس له نظير في كمال ذاته، كمال يقال: الشمس واحدة (معيار العلم في المنطق ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩).

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) المقولات الأربع: هي الكم والكيف والإضافة، والجهة.

كونها أجناسًا عاليًا، ويجاب بالمنع لجواز أن يكون من مقولة أن ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الأربع بالمعنى الذي ذكرنا، وإنما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف، وفي الأين من الأين وفي الوضع من الوضع[1] فإنه يمتنع حينئذٍ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو أريد أن الوحدة الجنسية لا يصدق عليها أنها بعض أقسام الحركة، إنما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجهًا ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسًا.

(قال: وأما تضادها، فلتضاد ما منه وما إليه بالذات كتبيض الأسود، وتسود الأبيض، أو بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقية، والتحتية، وقبل من المبدئية والمنتهية، ويلزمه التضاد بين كل حركة وعسكها، ولو على الاستدارة، وقد ذكروا أن لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية، لأن كلًا تفعل مثل ما تفعله الأخرى، لكن في النصفين على التبادل، ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف).

لا خفاء في أن اختلاف أحوال الحركة إنما يكون لاختلاف متعلقاتها، فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لأنه جسم، ولا تضاد فيه بالذات، ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادًا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء إلى

---

(١) الوضع: هو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض، نسبة بالانحراف، والموازاة، والجهات، وأجزاء المكان، إن كان في مكان يقله، كالقيام، والقعود، والاضطجاع، والانبطاح، فإن هذا الاختلاف يرجع إلى تغاير نسبة الأعضاء، إذ الساق يبعد من الفخذين في الانتصاب، وفي القعود قد تضامّا، وإذا مدّ رجليه مستلقيًا فوضع أجزائه كوضعه إذا انتصب، ولكن بالإضافة إلى الجهة والمكان يختلف إذا كان الرأس في القيام فوق الساق وليس ذلك عند الاستلقاء. ومهما مشى الإنسان فالوضع لا يتغير والمكان يتغير، فليس الوضع هو تبدل المكان. والوضع قد يكون للجسم بالإضافة إلى ذاته، كأجزاء الإنسان فإنه لو لم يكن جسم غيره لكان وضع أجزائه معقولًا، وقد يكون بالإضافة إلى جسم آخر، وذلك في أينه الذي يثبت له بالإضافة من تحت وفوق ويمين ووسط وغيرها. ولما كانت الأمكنة ضربين: ضرب بالذات وضرب بالإضافة، صار الوضع أيضًا ضربين، لكن لا يكون للشيء وضع بالإضافة ما لم يكن له وضع بذاته. ولما كان المكان الذي بذاته لا بالإضافة ضربين: ضرب هو للجسم أول خاص، وضرب هو ثانٍ ومشترك له ولغيره، صار وضعه أحيانًا بالقياس إلى مكانه الأول الخاص، وأحيانًا إلى مكانه الثاني المشترك له ولغيره، وآفاقه، إذ لكل إنسان موضع من القطبين مثلًا، ومن الآفاق، ولكل جزء من السماء وضع من أجزاء الأرض في كل حالة من الأحوال، وبحركته يبدل في الوضع فقط، لا في المكان (معيار العلم في المنطق ص ٣١٤ ـ ٣١٥).

العلو وقد يكون واحدًا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو إلى السفل وبالعكس أو من البياض إلى السواد وبالعكس، أو من غاية نموه إلى ذبوله، وبالعكس، أو من انتصابه إلى انتكاسه وبالعكس، ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين، وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودًا وهبوطًا بالإرادة أو بالقسر، ولا لتضاد الزمان لأنه ليس فيه اختلاف ماهية فضلًا عن التضاد، ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات، ولا لتضاد ما فيه لأن الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه، وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين أن يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه، وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد إلى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم إلى غاية الذبول وبالعكس، ومن الانتصاب إلى الانتكاس وبالعكس. وما يقال إنه لا تضاد في الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأهما من التضاد بعارض كون أحدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس، وكذا المنتهى.

فإن قيل: قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع أن هذا أبعد...؟

قلنا: مرادهم أن ذلك بمجرده وعلى إطلاقه لا يوجب تضاد المعروض، وأما إذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض، أو على ما يتعلق به فلا استبعاد، وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لأنهما أعني الصاعدة والهابطة أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف، وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة إلى نقطة مع الرجوع عنها إلى الأول لا بطريق الصعود والهبوط فإنهما نوع واحد، وبخلاف المستقيمة والمنحني أو المنحنيتين، وإن كان إحداهما فوق، والأخرى تحت، فإنهما ليستا على غاية الخلاف لأن بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى أشد انحناء فأشد مخالفة. ولا يجوز أن يعتبر مطلق الانحناء لأنه لا يوجد في الخارج إلا في ضمن معين، وكل معين يوجد فما فوقه أشد مخالفة منها وههنا مواضع بحث.

الأول: إن القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي أن تكون ضدًا للحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه.

الثاني: إن الصاعدة والهابطة المستقيمتين أيضًا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الأرض إلى النار، والهبوط منها إليه لظهور أن الصعود إلى الفلك أشد مخالفة لذلك الهبوط، والهبوط إلى مركز الأرض أشد مخالفة لذلك الصعود.

الثالث: إن ظاهر كلامهم هو أن المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما، وتضاد منتهيهما جميعًا، فالصعود والهبوط من المركز والمحيط إلى حيّز من الهواء مثلًا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى، وكذا الصعود والهبوط منه إلى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ، وقد صرح ابن سينا بأنه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الأرض لأنهما ينتهيان إلى نهاية واحدة، ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الإمام: وهو أنهما ليستا على غاية التباعد، لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الأينية إلا بين الصعود من المركز إلى المحيط، والهبوط من المحيط إلى المركز إذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه هٰهنا في التضاد من غاية التباعد، وكون ضد الواحد واحدًا، وهم مصرحون بأن حركتي الحجر علوًا وسفلًا بالقسر والطبع متضادتان.

والجواب: أن تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه ليس من حيث الحصول فيهما، إذ لا حركة حينئذٍ، بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجها العلو والسفل متميزان بالطبع مختلفان بالنوع، متضادتان بعارض لازم وهو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات.

الرابع: أن الإمام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهية، وذكر أن التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين، إذ لو لم يعرض للنقطتين كونها مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما، أوجب تضاد الإطلاق تضاد الحركات.

فإن قيل: موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما، وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا: معنى الكلام لأن المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة، وكذلك منتهاهما لكونهما مبدأ ومنهى للهابطة. فإن قيل: فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة إلى أخرى مع الرجوع عنها إلى الأولى بل المستديرة أيضًا كما إذا تحرك جسم من أول الحمل إلى أول الميزان، ثم رجع عنه إلى أول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل، والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة، ويتحقق البداية والنهاية بالفعل، فلا يندفع بما قيل:

إن الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لأن كلًا منهما تفعل مثل ما تفعل الأخرى لكن في النصفين على التبادل مثلًا المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي يكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس، والمنحدر من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو، والصعود بالعكس، فقد فعل كل منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر. قلنا: لو ثبت الخلاف بالماهية وغاية الخلاف التزام التضاد وهم إنما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحا، وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة أينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى.

(قال: وأما انقسامها أربعة:

فانقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فإن الحركة إلى نصف المسافة أو نصف الكمية الحاصلة بالنمو أو إحدى الكيفيتين المتوسطتين في تسود الأبيض نصف الحركة إلى الكل، وما له لأن ما يقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالآخر، وهذا في الأينية إنما يصير بالفعل إذا عرض للجزء انفصال لأن الأجزاء لا سيما الباطنة لا تفارق أيونها).

لا خفاء في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والأيون والأوضاع فعند انقسام أحد الأمور الثلاثة، ينقسم الآخران ضرورة وأمر المبدأ والمنتهى ظاهر، وفي المحرك تفصيل، وهو أنه قد لا ينقسم، وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لا يقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الأثر أثر البعض. وبالجملة فالكلام فيه طويل، وأما المتحرك فمن حيث إنه محل للحركة، وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كما ينبغي أن يكون انقسامها بانقسامه ظاهر لكنه خفي من جهة الخفاء في أن القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم، وقد اختص ذلك في الحركة بمزيد خفاء، فإن أجزاء المتحرك لا تفارق أمكنتها بالكلية، بل تشبه أن تكون الأجزاء الباطنة لا تفارق أمكنتها أصلًا نعم لو عرض للأجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده، فإن سمي مثل هذا انقسامًا للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة، وأما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الوهمي إلى ما له من الأجزاء الفرضية[1] بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور إلا بانقسام المسافة أو الزمان.

---

(١) الفرضية: يمكن تعريف الفرضية بوجه عام بأنه اقتراح نتخيله مقبولًا لتفسير واقعة أو ظاهرة أو=

المبحث الخامس
لوازم الحركة الكيفية

(قال: المبحث الخامس:

من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الإضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة، وباعتبار الضعف بطئًا).

لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الأيون أو المقادير أو الكيفيات أو الأوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وإن كان الاسم بإطلاقه لما في الأيون وهما أعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فإذا فرضنا قطع مسافة في زمان، فقد يقطع تلك المسافة في زمان أقل، أو بقطع في ذلك الزمان مسافة أقل مع أن حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بصفة في الحركة يشتد فيقطع المسافة الأطول وتسمى سرعة، وتضعف فتقطع المسافة الأقصر وتسمى بطئًا، ولا تقدر على التعبير عنهما إلا بما يلزمهما من قطع المسافة الأطول في زمان مساوٍ أو المسافة المساوية في زمان أقل، وقطع المسافة الأقصر في زمان مساوٍ أو المسافة المساوية في زمان أكثر، ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى ما يقطع مسافتها في زمان أكثر أو يقطع في زمانها مسافة أقل وبطيئة بالنسبة إلى عكس ذلك.

= مجموعة من الوقائع والظواهر، وهو اقتراح شرطي قد يكون صادقًا أو كاذبًا، فإن ثبت كذبه رفضناه وحاولنا اقتراحًا آخر نأمل صدقه. ومن الفروض ما يتوقف صدقه على تحقيق أو تدعيم تجريبي، ومنها ما يمكن قبوله حتى لو لم يتم تحقيقه تجريبيًا على الإطلاق. ويمكن تمييز خمسة أنواع أساسية من الفروض:

١ ـ الفرض الأسطوري: وهو الاقتراح الذي يقدم تفسيرًا لظاهرة ما بفكرة لا سبيل لنا إلى تحقيقها في عالم الخبرة الحسية تحقيقًا مباشرًا أو غير مباشر.

٢ ـ الفرض الديني: كالاعتقاد بوجود إله والتوحيد وإن الإنسان سوف يبعث بعد الموت وأن هنالك اليوم الآخر حيث يحاسب الله الإنسان على ما قدم في دنياه من خير وشر.

٣ ـ الفرض التاريخي: وهو ادعاء تفسير مجرى الحوادث التاريخية على مر العصور.

٤ ـ الفرض الفلسفي: وهو اعتبار أي نظرية فلسفية يقدمها فيلسوف كبير فرضًا فلسفيًا.

٥ ـ الفرض العلمي: وهو أكثر أنواع الفروض أهمية وتأثيرًا. ويرتبط الفرض العلمي باكتشاف العلماء للقوانين العلمية. ويمر اكتشاف القانون العلمي بثلاث مراحل أساسية هي مرحلة الملاحظة، ومرحلة تكوين الفرض العلمي ومرحلة صياغة القانون (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٤٠ ـ ٦٤٣).

(قال: وسبب البطء المعاوقة الداخلية في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل، ولا تحلل السكنات لوجوه:

الأول: أنه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافي لتلازم الحركات، واللازم منتفٍ كما في حركة الشمس، وما يتخيل من حركة الظل، وفي حركة طرفي الرحى ونحو ذلك.

الثاني: إن انتفاء الحركة مع تحقق المقتضي وعدم المانع ضروري البطلان.

الثالث: إن فضل سكنات الفرس الشديد العدو حينئذٍ على حركاته، كفضل حركات الفلك الأعظم عليها، فيلزم أن يرى ساكنًا على الدوام، لكون الحركات مغمورة أو في زمان هو أضعاف آلاف زمان الحركة لا أقل للقطع بأن الجسم حال السكون يرى ساكنًا، وإن كان السكون عدميًا.

ورد الأول: بأن تلازم الحركتين عادي لا عقلي، فلا يمتنع الافتراق.

والثاني: بأن الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى الثالث بأن امتزجت الحركات والسكنات بحيث لا يتميز عنه بأزمنتهما، والحركات لكونها وجودية متحدة بين السكنات، وإن كانت متكثرة).

يعني أن المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببًا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي إلى فوق، والإرادية كما في صعود الإنسان الجبل، لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشيء مقتضيًا لأمر، ومانعًا عنه، والمعاوقة التي تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببًا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والإرادية كحركة السهم والإنسان فيه، وقد يكون السبب في بطئها نفس الإرادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق، ولا خفاء في سببية هذه الأمور في الجملة. لكن عند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببًا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة، فيضعف المعلول. وعند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذٍ تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها، وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها، والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه:

الأول: أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر، لأن الحركة التي في المسافة الأقصر تكون أبطأ ضرورة اتحاد الزمان، واختلاف المسافة فيكون تخلل السكنات فيها أكثر، فيصدق أنه قد لا يتحرك.

الثاني: عند تحرك الأول فلا يصدق أنه كلما تحرك الثاني تحرك الأول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هذا خلف لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الأشخاص.

وإنما قلنا: يتخيل لأن الظل عرض لا حركة له بل إنما يطرأ عليه الضوء الأول، أعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس، فيرى كأنه يتحرك إلى الانتقاص، أو يزول الضوء الأول فيحدث الظل شيئًا فشيئًا فيرى كأنه متحرك إلى الازدياد، وكحركة طرفي الرحى، أعني الدائرة العظيمة والصغيرة، وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلاث عند رسمها الدائرة العظيمة والصغيرة.

وأجيب بأنا لا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلًا، وإنما هو عادي يجوز ارتفاعه بأن تتحرك الشمس مع سكون الظل، وكذا في جميع الصور غايته أنه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم.

الثاني: أن في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها، والموانع مرتفعة، وإلا امتنعت الحركة، فلو وقع في أثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال.

وأجيب بأن المؤثر في الحركات، بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار، فله أن يوجد الحركة في زمان، والسكون في آخر مع كون المتحرك بحالة، غاية الأمر أن جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بإيجاد الغير.

الثالث: أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم أن لا يقع الإحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس، وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك إلا مشوبة بسكنات هي أضعاف الأفهام واللازم ظاهر الانتفاء، وجه اللزوم أن تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته إلا بعض وجه الأرض، وجميع الأرض بالنسبة إلى الفلك الأعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس.

وبالجملة: ففي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطء، فيلزم أن تتخلل حركة الفرس مثلًا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الأعظم على حركاته، وتكون الحركات مغمورة لا يحس بها أصلًا، فيرى الفرس ساكنًا على الدوام، أو يحس بها في زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة، فيرى ساكنًا أضعاف آلاف ما يرى متحركًا، لأن السكون وإن كان عدميًا عندهم، لكن لا خفاء في أن الجسم قد يرى ساكنًا، قد يرى متحركًا، ويفرق الحس بين الحالين.

وأجيب: بأن تخلل السكنات بين الحركات، وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين أزمنتها، بل صارتا بمنزلة شيء واحد إلا أن الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئًا فشيئًا فتقهر السكنات وتغلبها، وإن كانت السكنات في غاية الكثرة، فيرى الفرس متحركًا على الدوام، ولا يخفى على المنصف قوة الأدلة، وضعف الأجوبة.

(قال: ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف.

وهل ينتهي ذلك إلى حد أم لا؟ فيه تردد، وميل الإمام إلى الأول، وإن كان الثاني أشبه بأصولهم).

لا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان إلى حد حتى تتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطء وبطيئة لا حظ لها من السرعة أم لا بد لكل حركة خط من السرعة بالنسبة إلى ما هو أبطأ، ومن البطء بالنسبة إلى ما هو أسرع فيه تردد، والأشبه بأصولهم هو الثاني لأن الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة أي امتداد. إحدى المقولات الأربع وكل منهما ينقسم لا إلى نهاية، وكل حركة تعرض فهي بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة إلى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة، لكن ميل الإمام إلى الأول تمسكًا بأنهما لو لم ينتهيا إلى حد لما كان بينهما غاية الخلاف، فلم يتحقق التضاد، فلم تتصور الشدة والضعف لكونه انتقالاً من ضد إلى ضد، وضعفه ظاهر، وقد يتمسك بأن انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي إلى ما لا تمكن الحركة في أقل منه، وإن كان قابلًا للقسمة بحسب الفرض. وحينئذٍ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء، وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو أيضًا ضعيف، لأن تلك السريعة بطيئة بالنسبة إلى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة، وتلك البطيئة سريعة بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم، لما كانت الأبعاد متناهية، فقطع أطول مسافة في أقصر زمان، ربما تخلو عن البطء، وأما كون حركة الفلك الأعظم أسرع الحركات، فإنما هو النسبة إلى ما هو في الوجود دون ما في الإمكان. إذ لا يمتنع أن يقع في أقل من ذلك القدر من الزمان.

المبحث السادس

السكون بين الحركتين المستقيمتين عند بعض الفلاسفة والمتكلمين

(قال: المبحث السادس: زعم بعضهم أن بين كل حركتين مستقيمتين سكونًا لأن آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء، وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون.

والجواب: بعد تسليم امتناع الجزء أنه بالفعل ما لم ينقطع الزمان. اللهم إلا أن يراد به زمان لا ينقسم إلا بالوهم وحينئذٍ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا استحالة تتالي الآنين، وأما النقض بكل حركة مستقيمة سيما إذا أدرنا كرة على سطح، فإن آن الوصول إلى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها، ويلزم تتالي الآنين أو تخلل زمان السكون. فقد يرد بأن انقسام المسافة هنا محض توهم).

ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين زمانًا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعًا إلى الصوب الأول أو انعطافًا إلى صوب آخر، ولا خفاء في أن حصول الزاوية إنما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع، لأن الخط واحد فعبارة التجريد، وهي أنه لا اتصال لذوات الزوايا ولا انعطاف ليست على ما ينبغي، وقد فسرت بأنه لا اتصال للحركات الأينية التي تفعل نقطًا هي نقط زوايا، الرجوع ولا للتي تفعل نقطًا هي نقط زوايا الانعطاف، والعمدة في احتجاج الفلاسفة أن الوصول إلى النهاية آني إذ لو كان زمانيًا ففي نصف ذلك الزمان إما أن يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه، أو لا يحصل فلا يكون المفروض زمان وكذا الرجوع. أعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة، والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل إن كلًا من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية، ثم الآنات متغاير إن ضرورة فإن لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات، فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفًا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وإن كان بينهما زمان، ولا حركة فيه تعين السكون، ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهر بناء على جواز أن يقع الوصول واللاوصول. أعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما، كالنقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر، وليس هذا من اجتماع النقيضين. أعني الوصول واللاوصول في شيء لأن معناه أن يصدق على الشيء أنه واصل، وليس بواصل، لا أن يحصل له الوصول، وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة. قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر، وهو أن الحركة إنما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك من حد ما مقربه له إلى حد آخر ميلًا وهي العلة للوصول إلى الحد، وإن لم يسم باعتبارالاتصال ميلًا فتكون موجودة في آن الوصول، إذ ليس الميل من الأمور التي لا توجد إلا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول. أعني المباينة عن ذلك الحد لا تحدث إلا بعد حدوث ميل ثانٍ في آن ثانٍ ضرورة امتناع اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل عنه في آنٍ واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة، وهو معنى السكون.

يرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم بقاؤه معه أن الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان، وإنما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام، فكيف يقع فيه الوصول أو الرجوع، وإن أردتم به زمانًا لا ينقسم إلا بمجرد الوهم، فلا ثم تغاير آني الميلين لجواز أن يقعا في آنٍ واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي.

ولو سلم فلا ثم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى، وإنما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء. أعني ما لا ينقسم بالوهم أيضًا، ولا خفاء في ضعف المنع الأول، وفي أنهم يعنون بالآن ما لا ينقسم أصلًا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء، وكأنهم يجعلون انقسام الزمان إلى الماضي والمستقبل كافيًا في تحقق الآن. أعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل، ويحكمون على كثير من الأشياء بأنها آنية لا زمانية.

فإن قيل: ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزمه.

قلنا: لأنه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفًا من الآنات بزيادة واحد واحد، ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السرايان، وهذا كما أن ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء، وكون الخط متألفًا من نقطة تستلزمه. وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات أو تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما إذا كانت على أجسام منضودة، أو كان المتحرك لا يماس المسافة إلا بنقطة نقطة على التوالي كما إذا أدرنا كرة على سطح مستوٍ أو ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستوٍ فإن آن الوصول إلى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه.

فيجاب بأن انقسام المسافة هٰهنا سواء كانت على جسم واحد أو أجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما إذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية، فإنه لا بد من ذلك في المسافة أيضًا لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى.

(قال: وزعم الجبائي[1] أن صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لا محالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح.

---

(١) الجبائي: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو هاشم الجبائي المعتزلي البغدادي، المتوفى سنة ٣٢١ هـ، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

والجواب: أنه لو سلم التعادل ففي آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة لو في آن مما لا نزاع فيه).

يعني أنه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكًا بأن الحجر مثلًا إنما يصعد بسبب أن اعتماده المجتلب، أعني الميل القسري[1] يغلب اعتماده اللازم أعني الميل الطبيعي[2] ثم لا يزول يضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطًا، والانتقال من الغالبية إلى المغلوبية لا يتصور إلا بعد التعادل، وعنده يجب السكون، إذ لو تحرك فإما قسرًا أو طبعًا، وكل منهما ترجح بلا مرجح.

والجواب: أنه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان يبين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنًا على ما هو المدعي وإن سمي عدم الحركة في الآن سكونًا كان معنى الكلام أن الحركة الأولى تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركة أخرى، وهذا مما لا يتصور فيه نزاع.

(قال: احتج المانع بأنه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات.

الأول: بقاؤه لبقاء التعادل على أن القاسرة إنما كانت بضعف ممانعة الهواء المخروق.

الثاني: وقوعه لا عن سبب لأنه ليس طبيعيًا والتقدير عدم القسر والإرادة.

الثالث: وقوعه لا في زمان معين لأن كل زمان يفرض فأقل منه كافٍ.

الرابع: وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة الصاعدة.

ورد الأول بأن الطبيعية تتدرج إلى القوة والقاسرة إلى الضعف بحسب الذات. ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الأرض أقوى. والثاني بأن تعادل القوتين قاسر. والثالث بأنه يقع في زمان لا يقبل الانقسام العقلي، الرابع بأن الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل أن يلاقيها مع أن وقوفه مستبعد لا مستحيل)[3].

أي القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه:

---

(١) الميل القسري: هو الذي يكون بسبب خارجي كميل الحجر المرمي إلى فوق.

(٢) الميل الطبيعي: هو الذي يكون بالطبع كميل الحجر الساقط إلى أسفل.

(٣) انظر شرح المواقف ٦/٢٦٤ ـ ٢٧٠. المقصد الثالث عشر: قول الحكماء حول الصعود والهبوط.

الأول: أنه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية إلى زمان سكون، لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط، لأنه لا سبب لضعف القاسرة إلا مصادمة المخروق، وهي منتفية عند السكون. وأجيب بالمنع، بل الطبيعة تتدرج إلى القوة، والقاسرة إلى الضعف بحسب الذات، ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الأرض أشد، وما ذكر ابن سينا من أنه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك في حيّز المنع.

الثاني: أنه لو لزم لكان إما سكونًا طبيعيًا وهو ظاهر البطلان، وإما قسريًا، والتقدير عدم القاسر إلى السكون.

وأجيب بأن تعادل القوتين قاسر إلى السكون إلى أن تغلب الطبيعة، وفي كلام ابن سينا أن القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الأحيان، وإلى أحد هذين المعنيين ينظر ما قال الإمام: أن هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم.

الثالث: أنه لو لزم لضرورة تعادل القوتين، أو استحالة تتالي الآنين، امتنع كونه في زمان ما، لأن كل زمان نفرض، فأقل منه كافٍ في دفع تلك الضرورة.

وأجيب بأنه يقع في زمان لا يقبل الانقسام إلا بمجرد الوهم، لأنه الذي يمتنع أن يكون بعضه مقدارًا للسكون وبعضه لا.

الرابع: إنه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة.

أجيب بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل، فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل.

إن قيل: قد نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع، كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق، فإنه يعلم قطعًا أن الرجوع لم يكن إلا بعد الملاقاة.

قلنا: لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل.

المبحث السابع

للجسم حركتان إلى جهة أو جهتين

(قال: المبحث السابع: قد يكون للجسم حركتان إلى جهة فيبعد عن المبدأ بقدرهما أو إلى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر يفضل إحداهما على الأخرى إن كان، وإلا فيسكن، أو غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين، وقد يكون له حركات إلى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات).

واحدة كالمتحرك في السفينة إلى الصوب الذي تتحرك إليه السفينة، فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين وإلى جهتين متقابلتين، كالمتحرك في السفينة. إلى خلاف جهتها. فإن لم يكن لإحدى الحركتين فضل على الأخرى ترى الشخص ساكنًا في المبدأ، وإن كان فإما لحركة السفينة فيرى بطيئًا، أو لحركة الشخص فيرى راجعًا، وعلى هذا تبين مبنى سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه إلى جهتين غير متقابلتين، كالمتحرك شمالًا في سفينة تجري شرقًا، فيبعد إلى الجهتين بقدر الحركتين، وقد يتحرك الجسم إلى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقًا في سفينة تدفع شمالًا في ماء يجري غربًا، وبحركة الريح جنوب، فيكون متوسط ما بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه تلك الحركات.

المبحث الثامن

السكون في الأين

(قال: المبحث الثامن السكون في الأين حفظ النسب، وفي غيره حفظ النوع فيضاد الحركة، وقيل: عدم الحركة عما من شأنه فعدم ملكه).

يقابل الحركة فيقع فيه المقولات الأربع. أما في الأين فيعني به حفظ النسب الحاصلة بالفعل للجسم إلى الأشياء ذوات الأوضاع بأن يكون مستقرًا في المكان الواحد، وأما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير، وذلك بأن يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد أو ضعف وفي الوضع من غير تبدل إلى وضع آخر، فهو بهذا المعنى أمر وجودي مضاد للحركة. وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة، ويقيد عما من شأنه يخرج عدم حركة الأعراض والمفارقات والأجسام في آن ابتداء الحركة، أو انتهائها، بل في كل آن وكذا الأجسام التي يمتنع خروجها عن أحيازها ككليات الأفلاك والعناصر. قال الإمام: ومن الأجسام الخالية عن الحركة والسكون والأجسام التي لا نماسها ما يحيط بها أكثر من آن واحد كالجسم الواقف في المال السيال، فإنه ليس بمتحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه، ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانًا وفيه نظر.

(قال: ثم إنه يقابل الحركة منه إليه جميعًا، إلا إذا خص القابل بما يطرأ على السكون أو يطرأ عليه السكون).

لا خلاف في تقابل الحركة والسكون، وإنما الخلاف في أنه إذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل له السكون في المبدأ أو المنتهى أو كلاهما، وإذا ـ اعتبر السكون في

المكان فالمقابل له الحركة منه أو إليه كلاهما، والحق هو الأخير لصدق حد التقابل عليه، نعم لو أريد بالسكون المقابل للحركة، ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى أو ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ، وكذا في جانب الحركة، فإن ما يطرأ على السكون هو الحركة منه، وما يطرأ عليه السكون هو الحركة إليه، وما يقال إن السكون في المنتهى كمال للحركة، وكمال الشيء لا يقابله، وأن الحركة تتأدى إلى السكون في المنتهى، والشيء لا يتأدى إلى مقابله فمردود بمنع صغرى الأولى وكبرى الثاني. فإن السكون كمال للمتحرك، لا للحركة، والحركة تنتهي إلى عدمها، وهو مقابل قطعًا، وأما احتجاج ابن سينا بأن السكون ليس عدم أية حركة اتفقت، وإلا لكان المتحرك في مكان ساكنًا من حيث عدم حركته في مكان آخر، بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأتى فيه الحركة، والحركة في المكان نفسه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه، لا بالحركة إليه. فجوابه أن السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب، أي لا يتحرك في شيء من الأمكنة فيقابل الحركة في مكان ما.

(قال: وتضاد السكون يكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الأعلى والأسفل، أو في الحرارة أو البرودة، ويكون طبيعيًا وقسريًا وإراديًا ومستندًا لطبيعي، هو الطبيعة على الإطلاق، ولا يتصور في السكون المركب، وسكون الإنسان الأقسام في المكان الطبيعي، وأثر الإرادة ترك إزالته).

لتضاد ما فيه إذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر، ولا تعلق للسكون بما منه وما إليه قوله، ويكون أي السكون طبيعيًا كسكون الحجر على الأرض، وقسريًا كسكونه معلقًا في الهواء، أو إراديًا كوقوف الطير في الهواء، والطبيعي لا يفتقر إلى مقارنة أمر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند إلى الطبيعة مطلقًا، لأن الجسم إذا خلي وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا تطلب مفارقته، ولا يتصور في السكون تركب، وإنما تعرض البساطة والتركب للحركة كما مر في البحث السابق.

فإن قيل: سكون الإنسان على الأرض مركب من الطبيعي والإرادي.

قلنا: لا بل هو واحد، وإنما يتوهم التعدد في علته، والتحقيق أنها الطبيعية فقط، وأثر الإرادة ترك إزالته إلى الحركة. فإن كلًا من الطبيعة والإرادة والقاسر، إنما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة، وهذا بخلاف الحركة، فإنها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي إلى تحت، فظاهر أنها ليست من التركيب شيء وإنما هو اشتداد.

الفصل الخامس

في باقي الأعراض النسبية

(قال: الفصل الخامس: في باقي الأعراض لأن النسبية، منها الإضافة[1] وهي النسبة المتكررة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة معقولة بالقياس إليها، وهذه مضافًا حقيقيًا. والمركب فيها ومن معروضها مضافًا مشهوريًا، ويشملها قولهم. ما لا يعقل ماهيته إلا بقياس إلى الغير. إلا أن المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس إلا الأول).

الإضافة التي هي أحد أجناس الأعراض هي النسبة المتكررة أي النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأول، وتسمى هذه مضافًا حقيقيًا، والمجموع المركب منها، ومن معروضها مضافًا مشهوريًا، وما وقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضًا يسمى مضافًا مشهوريًا، فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة على ما هو قانون اللغة، والحكماء

---

(١) الإضافة: هو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، ليس له وجود غيره ألبتة، كالأبوّة بالقياس إلى البنوّة، لا كالأب فإن له وجودًا يخصه كالإنسانية مثلًا، فهذا أصله. وأما أقسامه فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها بالإضافة، فإنها تعرض: للجواهر، وللأعراض، فإن عرضت للجواهر حدث منه: الأب والابن، والمولي، والعبد ونظائرها. وإن عرضت في الكم حدث منه: الصغير، والكبير، والقليل، والكثير، والنصف، والضعف، ونظيره. وإن عرضت في الكيفية كانت منه: الملكة، والحال، والحس، والمحسوس، والعلم، والمعلوم. وإن عرضت في الأين ظهر منه: فوق، وأسفل، وقدام، وتحت، ويمين، وشمال. وإن عرضت في المتن حصل منه: السريع، والبطيء، والمتقدم، والمتأخر (معيار العلم في المنطق ص ٣١٠ ـ ٣١١). وانظر أيضًا شرح المواقف ٦/ ٢٧١ ـ ٢٨٤. المرصد الخامس: في الإضافة وفيه خمسة مقاصد:
المقصد الأول: الأبوّة هي المعقولة بالقياس إلى الغير.
المقصد الثاني: خواص التكافؤ للمضاف.
المقصد الثالث: الإضافة وتبعيتها للأشياء.
المقصد الرابع: تقسيمات الإضافة.
المقصد الخامس: قول الحكماء في أقسام الإضافة.

تكلموا في هذا الباب أولًا في المضاف المشهوري لأن الاطلاع في بادىء النظر على المركبات أسهل، وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي، والمشهوري بما تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الغير، وأرادوا بالغير أمرًا آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الأول، وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الأعراض النسبية، ومعنى تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير أن تعقلها لا يتم إلا بتعقله حتى أن تعقل المضافين معًا لا تقدم لأحدهما على الآخر، فيخرج ما كان تعقله مستلزمًا ومستعقبًا لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم، على أن هذا إنما يتوهم وروده إذا كان تعقل للوازم أيضًا مستلزمًا لتعقل الملزومات، وما ذكر في المواقف من أنه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير، أنه يلزم من تعقله تعقل الغير، فإن اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف. أي ملزومات اللوازم، أو على أن ذلك إشارة إلى الغير بمعنى أن اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزومات تعقله وإن لم يكن الملزوم مضافًا.

(قال: هذا معنى وجوب الانعكاس، والانعكاس قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر إما على التساوي مثل عبد للمولى، ومولى للعبد أو لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم).

أي الذي ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس أي بحكم إضافة كل من المضافين إلى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الأبو أبو الابن يقال الابن ابن الأب، وأما إذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما إذا قيل: الأب أبو إنسان لم يكن الإنسان مضافًا إلى الأب فلا يقال إنسان أب، وطريق معرفة الانعكاس أن ينظر في أوصاف الطرفين فما كان بحيث إذا وضعته، ورفعت غيره بقيت الإضافة، وإذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الإضافة، فهو الذي إليه الإضافة مثلًا إذا اعتبرت من الابن البنوّة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الأب مضافًا إليه وإذا رفعت البنوّة مع اعتبار البواقي لم تتحقق الإضافة ثم الانعكاس، قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير، وقد يفتقر إما على تساوي الحرف في الجانبين كقول العبد عبد للمولى. والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا: العالم عالم بالعلوم، والمعلوم معلوم للعالم، قالوا: وعدم الافتقار إنما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر.

(قال: والنسبتان قد تتوافقان كالأخوّة، وقد تتخالفان كالأبوّة والبنوّة، والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الأب والابن، وقد يفتقر إلى رابطة إحداهما مثل الرأس وذو الرأس،

وعروضها قد يفتقر إلى صفة في الطرفين كالعاشق والمعشوق أو في أحدهما كالعالم والمعلوم أولًا كاليمين واليسار).

يعني أن النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متوافية في الجانبين كالأخوة، وقد تكون متخالفة كالأبوّة والبنوّة، والاختلاف قد يكون محدودًا كما في الضعف والنصف، وقد لا يكون كما في الزائد والناقص، والتعبير عن المضافين قد لا يفتقر إلى حرف نسبة، وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الإضافة مثل الأب والابن والعبد والمولى، وما أشبه ذلك وقد يفتقر وذلك حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف إليه مثل جناح الطير، فيعبر عنه بذي الجناح أو في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الإضافة قد يفتقر إلى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية إلى الإدراك، والمعشوقية إلى الجمال أو في أحدهما كالعالمية إلى العلم بخلاف المعلومية، وقد لا يفتقر أصلًا كما في المتيامن والمتياسر، فإن الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما.

قال ابن سينا: تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة، والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال. ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة. فما التي بالزيادة، فإما من الكم كما يعلم، وإما في القوة مثل القاهر والغالب، والمانع وغير ذلك، والتي بالفعل والانفعال كالأب والابن، والقاطع والمنقطع، وما أشبه ذلك. والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم، والحس والمحسوس، فإن بينهما محاكاة، فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس، على هذا لا يضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها في المواقف هكذا: تكاد الإضافة تنحصر في أقسام المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر، وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة[١].

(قال: ويعرض لكل موجود كالأول والأب والأقل والآخر والأعلى والأقدم والأقرب والأشد انتصابًا والأكسى والأقطع والأشد تسخنًا).

أي الإضافة لكل موجود فالواجب كالأول والجوهر كالأب والكم كالأقل، والكيف كالآخر، والابن كالأعلى والمتى كالأقدم، والإضافة كالأقرب، والوضع كالأشد انتصابًا، والملك كالأكسى، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تسخنًا.

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/٢٧٧.

(قال: وتحصلها يكون بالإضافة إلى المفروض، وإن كانت المقولة هي العارض فقط).

يريد أن الإضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها أن يكون أمرًا لاحقًا للأشياء، وتخصصها بتخصيص هذا الملحوق، وهذا معنى تنوع الإضافة وتحصلها فإن المشابهة مثلًا موافق في الكيفية وهو نوع من المضاف الحقيقي، وأما المجموع المركب من اللحوق والإضافة كالكيف الموافق فإنما هو شيء ذو إضافة لا إضافة، ولهذا اتفقوا على أن المقولة هي الأمر الذي يعارض له التقيد واللحوق، أعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافًا لا المجموع المركب وإلا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة.

(قال: ويتكافأ الطرفان في التحصيل والإطلاق والوجود والعدم ذهنًا وخارجًا وقوة وفعلًا، والمتضايفان من المتقدم والمتأخر هما المفهومان، وهما معًا في الذهن، وإنما الانفكاك بين المعروضين).

يعني أن الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك، وإذا كانت مطلقة فمطلقة. مثلًا الضعف العددي على الإطلاق بإزاء النصف العددي على الإطلاق، والضعف الذي هو هذا العدد كالأربعة مثلًا بإزاء نصفه كالاثنين، وكذا إذا كانت في أحد الطرفين موجودًا أو معدومًا بالقوة أو بالفعل بحسب الذهن أو بحسب الخارج كان في الطرف الآخر كذلك.

فإن قيل: المتقدم والمتأخر متضايفان مع أنهما لا يوجدان معًا.

قلنا: التضايف إنما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر، وهما معًا في الذهن، وإنما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالأب والابن، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم، وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص.

(قال: هذا والجمهور على أن لا تحقق للإضافة في الخارج وإلا لزم التسلسل، لأن الحلول في المحل أيضًا إضافة لها حلول، والدور أيضًا، لأن الاتصاف بالوجود إضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الإضافة محالة وجود، وأيضًا يلزم عدم تناهي أوصاف كل عدد بحسب ما له من الإضافة إلى ما عداه. وقد يجاب بأن غاية ذلك امتناع أن يوجد كل إضافة، وسلب الكل لا يقتضي سلب الكلي، ويستدل بأنا تقطع بفوقية السماء، وتحتية الأرض، وبأبوّة زيد وبنوّة عمرو، وإن لم يوجد اعتبار العقل وقد مرّ مثله).

يعني أن ما ذكر وإن كان مشعرًا بأن الإضافة قد توجد في الخارج، لكن جمهور المتكلمين، وبعض الحكماء على أنه لا تحقق للإضافة في الخارج تمسكًا بوجوه:

الأول: أنها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل، وحولها في المحل إضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فيها، فينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة.

الثاني: أنها لو كانت موجودة أي متصفة بالوجود، واتصافها بالوجود إضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الإضافة لزم الدور، ولا حاجة إلى ما يقال من أنها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود، وممتازة عنها بخصوصيتها، وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الإضافة موجودة لكن الاتصاف إضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الإضافة، فيلزم تقدمه على نفسه.

الثالث: أنه يلزم أن يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الإضافة إلى الأعداد الغير المتناهية، فإن الاثنين مثلًا نصف الأربعة، وثلث الستة، وربع الثمانية وهكذا إلى غير النهاية. وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بأن المحالات المذكورة، إنما لزمت على تقدير أن يكون كل ما هو من أفراد الإضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لا وجود بعض الإضافات، وذلك لأن امتناع الإيجاب الكلي، إنما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الإضافة طبيعة واحدة، فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وإمكانه، لأنا نقول: بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الأنواع منها دون البعض، وقد يستدل على وجود الإضافة بأنا نقطع بفوقية السماء، وتحتية الأرض وأبوّة زيد، وبنوّة عمرو سواء وجد اعتبار الفعل أو لم يوجد، فيكون كل من ذلك موجودًا عينيًا لا اعتبارًا عقليًا.

والجواب: أن القطع إنما هو يصدق قولنا: السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى. وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى.

(قال: ثم المشهور إن الإضافات في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها، فالموافقة في الكيف جنس، وفي الكم جنس، والموافقة في البياض نوع، وفي السواد نوع، وأبوّة الرجل العادل صنف، والجائر صنف، وأخوّة زيد لعمرو بتشخيص المضافين، لا بمجرد الإضافة إلى الشخص كأخوّة زيد وأخ زيد شخص، وأخوّة عمرو له شخص آخر).

غني عن الشرح ومبناه على ما ذكروا من أن الإضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بأنفسها، بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الأحكام لئلا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا من أن التضاد لا يعرض للإضافات أراد بطريق الاستقلال بدليل أنه قال: كما أن الحار ضد للبارد، وكذا الأحر للأبرد إذا لم تكن الإضافة تابعة لمعروضها في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بأن تقابل التضاد غير تقابل التضايف، فيجب أن يوجد في المتضادين شيء ليس بمتضايف، لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق إلا موضوع التضاد فلزم أن يكون غير متضايف يدل على أن المتضايفين لا يتضادان لا تبعًا ولا استقلالًا، وحاصله أنه لا يصدق على مثل الأحر والأبرد حد الضدين، إذ لا يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، لا يقال الشيء الذي لا تضايف فيه هو موضوع الأحر والأبرد أعني الجسمين لأنا نقول التضاد أو التضايف إنما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والأحرية والأبردية، فتكون هي موضوع وصف التضاد أو التضايف لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر، ولو في التضايف.

(قال: وما تقرر من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع الإضافات العارضة، فمعناه أن موافقة الإنسانين في البياض مثلًا ليس نوعًا مخالفًا لموافقة الفرسين فيه).

إشارة إلى وجه التوفيق بين قولهم إن الإضافات في نوعيتها تبع لمعروضاتها. وقولهم: إن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض، لكن لا يخفى ما فيه من أخذ المعروض في موافقة الإنسانين في البياض، تارة الإنسان وتارة البياض.

(قال: ومنها المتى[1]، وهو نسبة الشيء إما إلى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعها أو دفعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط وإما إلى الآن لعدم تحصله إلا في طرف من الزمان كالوصول إلى المنتصف أو المنتهى).

كما أن الأين هو النسبة إلى المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة إلى الزمان إلا أنها قد تكون بوقوع الشيء فيه، وقد تكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن، فإن كثيرًا ما

(١) المتى: هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده، أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءًا منه، وبالجملة: فما يقال في جواب: متى؟ والزمان المحدود هو الذي حد بحسب بعده من الآن، إما في الماضي أو المستقبل، وذلك إما باسم مشهور كقولك: أمس، وأول من أمس، وغدًا، والعام القابل، وإلى مائة سنة، وإما بحادث معلوم البعد من الآن كقولك: على عهد الصحابة، ووقت الهجرة (معيار العلم في المنطق ص ٣١٣).

يسأل عنه بمتى قد يقع في الآن كالوصول إلى منتصف المسافة ميلًا، والوقوع في الزمان قد يكون بأن يكون للشيء هو اتصالية ينطبق على الزمان ولا يمكن أن يتحصل إلا فيه، وهو معنى الحصول على التدريج، وذلك كالحركات وما يتبعها كالأصوات، وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه، فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات، وينقسم إلى ما لا يكون حاصلًا في الآن الذي هو طرف حصوله الكون وإلى ما لا يكون حاصلًا في ذلك كالتوسط أعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها.

(قال: وهذا تصريح منهم بوجود الآن مع أنه لا يتصور إلا بانقطاع الزمان على أنه لو وجد فحدوث عدمه لا يكون في آن ويلزم تتالي الآنين، ولا ينفع ما يقال إنه في الزمان لكن لا على التدريج).

يريد أن ما ذكروا من وقوع بعض الأشياء في الآن الذي هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على أنه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له، لكن لا خفاء في أنه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج إلا بعد انقطاعه، وانقسامه بالفعل والزمان إنما ينقسم بالوهم والفرض فقط، وأيضًا لو وجد الآن ولا شك أنه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون إلا في آن يلزم تتالي الآنين.

وجوابهم بأن عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج ليصير الآن زمانيًا بل بمعنى أنه يوجد في ذلك الزمان آن إلا وذلك العدم حاصل فيه على ما مرّ لا يدفع الإشكال لأن الكلام في حدوث العدم وهو آني، وكون هذا الآن مغايرًا الآن الوجود ضروري.

(قال: ثم المتى كالأين حقيقي، وغير حقيقي إلا أن الحقيقي منه لا يمنع اشتراك الكثير فيه).

وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافة ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا إلا أن الحقيقي من التي يجوز فيه الاشتراك بأن يتصف أشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الأين وهو ظاهر.

(قال: ومنها الوضع[1]، وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة فيما بينهما،

(١) الوضع: تقدم انظر شرحًا وافيًا لمصطلح الوضع قبل قليل.

وإلى الأمور الخارجة عنها محيطة أو محاطة أو غيرها، ويكون بالقوة وبالفعل، وطبعًا ووضعًا ويقبل التضاد كالقيم والانعكاس والاشتداد كالأشد انتصابًا).

هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى البعض بحيث تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبته أجزائه إلى أشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة للإنسان بحسب انتصابه، وهو نسبة فيما بين أجزائه، وبحسب كون رأسه من فوق، ورجله من تحت، ولهذا يصير الانتكاس وضعًا آخر، فالمحيط على الإطلاق يكون له الوضع بحسب الأمور الداخلة فقط، والمحاط على الإطلاق بالعكس، وما هو هو محيط ومحاط فبالاعتبارين، وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة، وقد يكون بالفعل، وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الإنسان، ولا بالطبع كانتكاسه، ويجري فيه التضاد فإن القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف، ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع.

(قال: ومنها له ويسمى الملك والجدة[1]، وهو نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيًا كالحيوان في إهابه أو عرضيًا كالإنسان في ثيابه، ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى إلى النفس والفرس إلى زيد، وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسًا برأسه).

ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم إلى أمر حاصر له أو لبعضه فينتقل بانتقاله، كالتقمص والتختم، ويكون ذاتيًا كنسبة الهرة إلى إهابها، وعرضيًا كنسبة الإنسان إلى قميصه.

وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء إلى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله إياه، وتصرفه فيه، ككون القوى للنفس، والفرس لزيد. وقال ابن سينا: أما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة، لأن قولنا له كم أوله كيف أوله مضاف كقولك له ابن أوله جوهر حاصر كله كما في له ثوب أو لبعضه كما في له خاتم أو محصور فيه، كما في قولنا للدن شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك، وإن احتيل حتى يقال إن مقولة له يدل على نسبة الجسم إلى شامل إياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل، لم يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وإن كان التشكيك يزول.

(١) الملك: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الملك» في هذا الجزء.

(قال: ومنها أن يفعل[١]، وأن ينفعل[٢] وهو تأثير شيء في شيء، وتأثير شيء عن شيء ما دام سالكًا على اتصال كالذي للمسخن والمتسخن ما دام يسخن ويتسخن، لا الحال الحاصل أي مثل بعد الاستقرار كطول الشجر، وسخونة الماء، وقيام الإنسان، ويجري فيها التضاد والإشداد. وما قيل إن ثبوتهما ذهني وإلا لزم التسلسل مدفوع بأن ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر، بحيث يشمل الإبداع والحدوث الدفعي، بل الحال الذي يكون للفاعل والمنفعل حتى أن الفارابي فسر أن يفعل بالتحريك، وأن ينفعل بالتحرك).

هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وأن ينفعل هو تأثير الشيء عن غيره كذلك الذي للمتسخن ما دام يتسخن وأما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار أي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر، وكالسخونة الحاصلة للماء، والاحتراق الحاصل للثوب، والقعود أو القيام الحاصل للإنسان، فليس من هذا القبيل، وإن كان فقط يسمى أثرًا أو انفعالًا، بل من الكم أو الكيف أو الوضع أو غير ذلك، وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنار تسمى احتراقًا، ويجري في كل من المقولتين التضاد، فإن التسخين ضد التبريد، والتسخن ضد التبرد، ويقبلان الشدة والضعف، فإن تسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار، والاسوداد الذي هو الحركة إلى السواد منه ما هو أقرب إلى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك، وأسرع وصولًا إليه من اسوداد آخر إليه.

وذهب الإمام وجمع من المحققين إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في الذهن، إذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما إلى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية، وحينئذٍ يلزم التسلسل المحال، وترتب أمور لا نهاية لها مع كونها غير محصورة بين حاضرين.

والجواب: إن ذلك إنما يلزم لو كان كل تأثير وإيجاد حتى الإبداعي الذي لا يفتقر إلى زمان من قبيل أن يفعل، وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل أن ينفعل، وليس كذلك بل إذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال إلى حال على الاتصال والاستمرار، فحال الفاعل هو أن يفعل، وحال المنفعل أن ينفعل حتى فسر الفارابي أن يفعل بالتغيير والتحريك، وأن ينفعل بالتغير والتحرك. وقال لا فرق بين قولنا ينفعل، وبين قولنا يتغير

---

(١) أن يفعل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «أن يفعل» في هذا الجزء.

(٢) أن ينفعل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «أن ينفعل» في هذا الجزء.

ويتحرك وأنواع هذا الجنس هي أنواع الحركة، ففي الجوهر الكون والفساد، وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة، وفي الأين النقلة.

وحقيقة أن ينفعل هو تصير الجوهر من شيء إلى شيء، وتغيره من أمر إلى أمر ما دام سالكًا بين الأمرين على الاتصال، فالتكون كابتناء البيت قليلًا قليلًا، وشيئًا شيئًا، وجزءًا جزءًا على اتصال إلى أن يحصل البيت. وعلى هذا قياس البواقي وأن يفعل هو أن ينتقل الفاعل باتصال الفعل على النسب التي له أجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل، فالمسخن حين ما يسخن له نسبته إلى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبته إلى جزء من الحرارة إلى نسبته إلى جزء آخر على الاتصال، وأنواعه على عدد أنواع أن ينفعل فإن كل تغير وحركة يقابله تغير وتحريك، كالتكوين للتكون، والإفساد للفساد وكذا أنواع الأنواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد، فكما أن ينهدم مضاد لأن يبتني، وأن يتسخن لأن يتبرد، وكذلك أن يهدم مضاد لأن يبتني، وأن يسخن لأن يبرد، وعلى هذا قياس البواقي.

وقال ابن سينا: إنما أؤثر لفظ أن ينفعل وأن يفعل على الانفعال والفعل، لأنهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة، وإنما المقولة ما كان توجهًا إلى غاية من وضع أو كيف أو غير ذلك مستقر من حيث هو كذلك.

ولفظ أن ينفعل وأن يفعل مخصوص بذلك.



المقصد الرابع
في الجواهر

فيه مقدمة ومقالتان:

المقالة الأولى: فيما يتعلق بالأجسام.

المقالة الثانية: فيما يتعلق بالمجرّدات.



المقصد الرابع

في الجواهر[1]

(قال: المقصد الرابع في الجوهر[2] وفيه مقدمة ومقالتان: أما المقدمة فهي أن الجوهر عندنا إن كان منقسمًا فجسم[3]، وإلا فجوهر فرد، وعند جمهور الفلاسفة إن كان حالًا في جوهر فصورة[4]، أو محلًا له فهيولى[5]، أو مركبًا منهما فجسم، وإلا فإن تعلق بجسم تدبيرًا وتصرفًا فنفس[6]، وإلا

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ٢٨٥ ـ ٣٠٥، ٧/ ٣ ـ ٢٦٧: الموقف الرابع في الجواهر.

(٢) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجوهر» في الجزء الأول.

(٣) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجسم» في الجزء الأول.

(٤) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الصورة» في هذا الجزء.

(٥) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الهيولى» في الجزء الأول.

(٦) النفس: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٨٠ ـ ٢٨٣: النفس عندهم اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى آخر يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية. فحد النفس بالمعنى الأول عندهم أنه كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم، هو كمال أول للجسم محرك له بالاختيار، عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوة. فالذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملكية. وشرح الحد الأول: أن حبة البذر إذا طرحت في الأرض فاستعدت للنمو والاغتذاء فقد تغيرت كما كانت قبل طرحها في الأرض، وذلك بحدوث صفة فيه لو لم تكن لم استعد قبولها من واهب الصور، وهو الله تعالى وملائكته، فتلك الصفة كمال له، فلذلك قيل في الحد إنه كمال أول لجسم. ووضع ذلك موضع الجنس، وهذا يشترك فيه البذور والنطفة الحيوانية والإنسان. فالنفس صورة بالقياس إلى المادة الممتزجة، إذ هي منطبعة في المادة، وهي قوة بالقياس إلى فعلها، وكمال بالقياس إلى النوع النباتي والحيواني. ودلالة الكمال أتم من دلالة القوة والصورة، فلذلك عبر عنه في محل الجنس. والطبيعي احتراز عن الصناعي، فإن صور الصناعات أيضًا كمال فيها، والآلي احتراز عن القوى التي في العناصر الأربعة، فإنها تفعل لا بالآلات بل بذواتها، والقوى النفسانية فعلها بالآلات فيها. وقولهم: ذو حياة بالقوة، فصل آخر، أي من شأنه أن يحيا بالنشوء، ويبقى بالغذاء، وربما يحيا بإحساس وحركة هما في قوته. وقولهم: كمال أول للاحتراز عن قوة التحريك والإحساس، فإنه أيضًا كمال للجسم، لكنه ليس كمالًا أولًا، يقع ثانيًا لوجود الكمال الذي هو نفس. =

فعقل[١]. أو يقال إن كان مفارقًا في ذاته وفعله فعقل، أو في ذاته فقط فنفس، وإن كان مقارنًا فإما حال أو محل أو مركب. أو يقال إن كان له أبعاد ثلاثة فجسم، وإلا فإما جزء له هو به بالفعل أو لا، وإما خارج متعلق به أو لا، ومبنى التقسيم على ما تقرر عندهم من نفي الجوهر الفرد، وإثبات جوهر حال به الجسم بالفعل، إلى غير ذلك من القواعد، إلا أن الوجه الأخير أولى لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولى، فلا يدخل فيها الجسم الذي هو محل الصورة النوعية. وعند الأقدمين الجوهر إن كان متميزًا فجرماني[٢] وهو الجسم لا غير وإلا فروحاني وهو النفس والعقل).

قد سبق تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء، وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه، وما يتعلق بذلك، ومقالتين بمباحث الأجسام، ومباحث المجردات[٣]، أما تقسيمه على رأي المتكلمين، هو أن الجوهر لما كان عبارة عن المتحيّز بالذات. فإما أن يقبل الانقسام وهو الجسم أو لا وهو الجوهر الفرد، وعلى رأي المشائين[٤] من الحكماء هو أنه إما عقل أو نفس أو جسم أو هيولى، أو صورة[٥]، ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفس الجوهر الفرد، وتجرد العقل والنفس، وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم، وإلا فعليها إشكالات لا يخفى. الطريق الأول: أن الجوهر إن كان حالًا في جوهر آخر فهي الصورة وإلا فإن كان محلًا له فهي الهيولى وإلا فإن كان مركبًا من الحال والمحل فهو الجسم، وإلا فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس، وإلا فالعقل. الطريق الثاني: إن الجوهر إن كان مفارقًا في ذاته بأن يكون مستغنيًا عن مقارنة جوهر آخر، فإما أن يكون مفارقًا في فعله أيضًا وهو العقل أو لا وهو النفس وإن لم يكن مفارقًا في ذاته، بل مقارنًا لجوهر آخر، فإما أن يكون حالًا فيه، أو محلًا له أو مركبًا منهما، لأن ما لا يكون كذلك كان مفارقًا لا مقارنًا.

الطريق الثالث: إن الجوهر إن كان قابلًا للأبعاد الثلاثة فجسم، وإلا فإن كان جزءًا منه هو به بالفعل فصورة، أو بالقوة فمادة، وإن لم يكن جزءًا منه فإن كان متصرفًا فيه

= وأما نفس الإنسان والأفلاك، فليست منطبعة في الجسم ولكنها كمال الجسم على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار عقلي، أما الأفلاك فعلى الدوام بالفعل، وأما الإنسان فقد يكون بالقوة تحريكه.

(١) عقل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «العقل» في الجزء الأول.

(٢) جرماني: نسبة إلى الجرم وهو الجسم، إلا أن أكثر استعماله في الأجسام الفلكية.

(٣) المجردات: انظر شرحًا لمصطلح «المجردات» في الجزء الأول.

(٤) المشاؤون: أتباع أرسطو وتلاميذه أطلق عليهم الاسم لأنهم كانوا يمشون في ممرات ملعب اللوقيون أثناء إلقاء الدروس، ومن أشهر تلامذة أرسطو ثاوفراسطوس واستراتون.

(٥) الصورة: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الصورة» في هذا الجزء.

فنفس، وإلا فعقل، وهذا ما قال في الشفاء[١]. إن الجوهر إن كان مركبًا فجسم، وإن كان بسيطًا، فإن كان داخلًا في تقويم المركب. فإما دخول الخشب في وجود الكرسي فمادة، أو دخول شكل الكرسي فيه فصورة، وإن لم يكن داخلًا فيه، بل مفارقًا فإن كان له علاقة ما في الأجسام بالتحريم فنفس وإلا فعقل.

فإن قيل: الجسم يكون مع الهيولى أيضًا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء؟ قلنا: المراد أن وجود المركب بالنظر إلى المادة نفسها من حيث إنها مادة لا يكون إلا بالقوة، وبالنظر إلى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء. إن المادة هي ما لا يكون باعتباره وحدة للمركب وجود بالعقل بل بالقوة، والصورة إنما يصير المركب هو هو بالفعل بحصولها، حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزمًا لحصول المركب بالفعل البتة.

فإن قيل: الداخل في قوام (النفس) الجسم والحال في المادة التي هي أحد الأقسام الخمسة. أعني الهيولى الأولى البسيطة إنما هي الصورة الجسمية، وأما النوعية فمحلها الجسم نفسه، وإن كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة. قلنا: الصورة النوعية، وإن لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في أنواعه من الفلكيات والعنصريات، وسيجيء أن محلها أيضًا هو الهيولى. وعند الأقدمين من الحكماء، الجوهر إن كان متحيزًا فجرماني وهو الجسم لا غير إذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة، وآخر محل هو الهيولى، وإنما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله الأعراض المحصلة للأجسام المتنوعة، والصورة اسم لتلك الأعراض، وإن لم يكن متحيزًا فروحاني وهو النفس والعقل.

(قال: تنبيه: المحل[٢] أعم من الموضوع[٣]، والحال[٤] من العرض[٥]، والموضوع مباين للعرض، والمحل أعم منه من وجه، واستناد العرض إلى الموضوع قد يكون بوسط[٦]، فيكون الوسط محلًا لا موضوعًا).

---

(١) هو كتاب «الشفاء في المنطق» للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ.

(٢) المحل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «المحل» في الجزء الأول.

(٣) الموضوع: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الموضوع» في الجزء الأول.

(٤) الحال: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الحال» في الجزء الأول.

(٥) العرض: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «العرض» في الجزء الأول.

(٦) الوسط: عند المنطقيين هو الحد الأوسط المسمى بالواسطة في التصديق أيضًا. والواسطة في عرف العلماء على قسمين: القسم الأول: في الثبوت، وهي أن يكون الشيء واسطة أي علة لثبوت وصف لشيء آخر في نفس الأمر، وهو قسمان: أحدهما: أن لا يثبت ذلك الوصف للواسطة أصلًا فيكون هناك عارض واحد بالذات والاعتبار كالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي. وكالأعراض القائمة بالممكنات بواسطة الواجب، وثانيهما: أن تتصف الواسطة بذلك الوصف وبواسطتها يتصف ذلك الشيء الآخر به، لا أن هناك اتصافين حقيقيين لامتناع قيام الوصف الواحد بموصوفين حقيقة=

قد سبق أن الموضوع هو المحل المقوم للحال، فيكون المحل أعم منه، وأن الحال قد يكون جوهرًا كالصورة، وقد يكون عرضًا فيكون أعم من العرض، وأن العرض لا يقوم بنفسه، فلا يقوم بغيره، وإن جاز كونه محلًا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية، وأما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض، وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرًا، أو يكون العرض مما لا يقوم به شيء. فإن قيل: استناد العرض إلى محل يقومه ضروري وهو معنى الموضوع، فالعرض الذي يقوم عرضًا يكون موضوعًا، فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة. قلنا: استناده إلى الموضوع يجوز أن يكون بواسطة هي العرض، والمحل الأولي الذي يتصف بها كاستناد السرعة إلى الجسم بواسطة الحركة، فلا يلزم من لزوم استناده إلى الموضوع أن يكون محله الأولي موضوعًا.

(قال: وقد توهم افتقار كليًا الجواهر إلى الموضوع، لكونها محمولات ذاتية للشخص، وصورًا قائمة بالنفس. وردَّ بأن معنى الموضوع هٰهنا غير موضوع القضية، ومعنى جوهرية الصور أنه إذا وجدت في الأعيان كانت لا في الموضوع، وأما من حيث حلولها في النفس الجزئية، فهي أشخاص أعراض لا كليات جواهر).

لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال، ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرًا إلا أنه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين:

أحدهما: أنها مفتقرة في الوجود إلى أشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع.

وثانيهما: أنها صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها.

وردَّ الأول بأنه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال، والشخص إنما يكون موضوعًا للكلي بالمعنى الأول دون الثاني. ورد الثاني بأن معنى كون الصور جواهر أنها في ذاتها طبائع إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وأما من حيث حلولها في النفس الجزئية، وقيامها فهي من قبيل الأعراض الجزئية لا الجواهر الكلية.

= بل اتصاف بالحقيقة للواسطة وبتبعيتها لذلك الشيء الآخر إذ لا محذور في جواز تعدد الشيء بالاعتبار، وهذا القسم يسمّى واسطة في العروض تمييزًا لها عن القسم الأول. والقسم الثاني: الواسطة في الإثبات ويسمّى واسطة في التصديق أيضًا، وهي ما يقرن بقولنا لأنه حين يقال: لأنه كذا، فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا هو الوسط أي الواسطة في الإثبات، كما إذا قلنا العالم حادث لأنه متغير، فحين قلنا: لأنه، اقترن به المتغير هو الوسط (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٧٥١).

[المقالة الأولى]

[وفيها فصلان:

الفصل الأول: فيما يتعلق بالأجسام على الإجمال.

الفصل الثاني: الجسم مركب وبسيط وفلكي وعنصري].



[المقالة الأولى]

(قال: وأما المقالة الأولى ففيما يتعلق بالأجسام وفيه فصلان[1]:

الفصل الأول: فيما يتعلق بها على الإجمال وفيه مباحث[*]:

البحث الأول: الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدًا، لا كل واحد منهما، على ما زعم القاضي[2] تمسكًا بأنه الذي قام به التأليف، فيكون مؤلفًا، وكل مؤلف جسم، للفرق الظاهر بين المؤلف من الشيء ومع الشيء).

لا خفاء ولا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب، وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بإزاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه، لكن لخفاء حقيقته، وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته، واختلفت العبارات في تعريفه، وأدى ذلك إلى اختلاف في بعض الأشياء إنه هل يكون جسمًا أم لا؟ فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأقطار الثلاثة. فلو فرضنا مؤلفًا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكًا بأنه جوهر مؤلف، وكل جوهر مؤلف جسم وفاقًا، ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف

---

(1) انظر شرح المواقف ٦/٢٩٢، المرصد الأول في الجسم.

(*) فيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزأين فصاعدًا

المبحث الثاني: الجسم البسيط قابل للانقسام

المبحث الثالث: في احتجاج الفريقين

المبحث الرابع: في تفاريع المذاهب

المبحث الخامس: في أحكام الأجسام

(2) القاضي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري القاضي أبو بكر الباقلاني المتكلم الأشعري، المتوفى سنة ٤٠٣ هـ. من تصانيفه: «إعجاز القرآن»، «الانتصار»، «كشف أسرار الباطنية»، «الملل والنحل»، «مناقب الأئمة»، «نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز»، «هداية المسترشدين» في الكلام.

بالجزأين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين، بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف.

والجواب: أن التأليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده إلى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفًا من الشيء وإلى كل واحد فيكون مؤلفًا مع الشيء كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الإسناد، والمعرب المركب الذي لم يشبه مبنى الأصل، فالجسم هو المؤلف بالمعنى الأول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط.

فإن قيل: المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك.

فالجواب: حينئذٍ منع الكبرى وجعل الآمدي[١] النزاع لفظيًا عائدًا إلى أن لفظ الجسم بإزاء أي معنى وضع، وصاحب المواقف معنويًا[٢] عائدًا إلى أنه هل يوجد عند اجتماع الأجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال، والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة أم لا بل الجسم هو نفس الأجزاء المتجمعة، فالقاضي يحكم بوجوده، لكن يزعم أنه ليس قائمًا بالجزأين كما هو رأي المعتزلة، بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسمًا لما سيجيء من أن الجزء بمنزلة المادة، والتأليف بمنزلة الصورة، وفيه نظر لأن جمهور الأصحاب أيضًا قائلون به وبعدم قيامه بجزأين، وإن جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى أنهم قائلون بالتأليف دونه ففساده أكثر لأن القاضي يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين.

(قال: وعند المعتزلة:

هو الطويل العريض العميق، وهذا التعريف بالخاصة اللازمة الشاملة، بناء على أن المراد قبول تلك الأبعاد على الإطلاق، فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما في الكرة، ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما في الشمعة، على أن ذلك عندهم عائد إلى ترتيب الأجزاء من غير

---

(١) الآمدي: هو علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، المتوفى سنة ٦٣١ هـ، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) وصاحب المواقف معنويًا: أي وجعل صاحب المواقف النزاع معنويًا، ولفظه كما في المواقف: الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين، وعند القاضي هو كل واحد من الجزأين لأنه الذي قام به التأليف اتفاقًا منه، والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد بالكثير، وليس ذلك بنزاع لفظي، بل هو نزاع في أمر معنوي هو أنه هل يوجد ثمة أمر غير الأجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة (شرح المواقف ٦/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩).

إثبات المقادير زائدة على الجسمية، وهذا جعلوه خالية بدون افتقار إلى ذكر الجوهر، وأما قيد العرض والعمق، فاحتراز عن المركب، الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد، وذلك بأن يكون تركب أجزائه على سمت أو سمتين فقط، أو يكون عددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعني ثمانية أو ستة أو أربعة على اختلافهم في ذلك).

المشهور بينهم في تعريف الجسم أنه الطويل العريض العميق، ولا نزاع لهم في أن هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة، ومبنى كونها خاصة، على أنهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الأبعاد الثلاثة لتكون هذه عرضًا عامًا يشمله، فيفتقر إلى ذكر الجوهر احترازًا عنه، ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش، ولا يضره كون الجوهر جنسًا لأن المركب من الداخل والخارج خارج على أنه يحتمل أن يراد بالطويل مثلًا ما يكون الطول أي الامتداد المفروض أولًا عارضًا له فلا يشمل الجسم التعليمي لأن هذه الأبعاد أجزاؤه.

واعترض بأن الخاصة إنما تصلح للتعريف إذا كانت شاملة لازمة. وهذه ليست كذلك أما الشمول فلأنه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهي فإنه جسم وإن امتنع بدليل من خارج بخلاف ما إذا فرض أربعة ليست بزوج. فإن الزوجية من لوازم الماهية، وأما اللزوم فلأن الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرًا وعرضها أصابع، وتارة ذراعًا وعرضها إصبعًا، فيزول ما فيها من الأبعاد مع بقاء الجسمية.

وأجيب: بعد تسليم أن انتفاء الخط والسطح لفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق. بأن المراد قبول تلك الأبعاد وإمكانها، وهذه خاصة شاملة لازمة على أن ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين، بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول إلى عرض.

ولو سلّم فالمراد مطلق الأبعاد وهي لازمة، وإنما الزوال للخصوصيات.

فإن قيل: على تقدير نفي المقادير، فالطويل خاصة للجسم، وعلى تقدير إثباتها فالجوهر الطويل، فأي حاجة إلى ذكر العرض والعموم.

قلنا: إنما يصح ذلك لو كان منقسم جسمًا حتى المؤلف من جزأين، وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام[1] أجزاء كل جسم غير متناهية، وعند

(١) النظّام: هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحق النظام، من أئمة المعتزلة فيلسوف=

الجبائي[١] أقلها ثمانية، بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة كذلك، وعند أبي الهزيل[٢] ستة، بأن يوضع ثلاثة ثم فوقها ثلاثة، وقيل: أربعة بأن يوضع جزءان، ويجنب أحدهما في سمت آخر فرد واحد، وفوق أحد الثلاثة جزء آخر، وإنما لم يفرض بالثلاثة على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب، لأن جواز ذلك عندهم في حيّز المنع لاستلزامه الانقسام على ما سيجيء. وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد أجزائه أقل من أدنى ما يصح تركب الجسم منه أو يكون تركب أجزائه على سمت واحد فقط المسمى عندهم بالخط وفي سمتين فقط وهو المسمى عندهم بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق.

(قال: وعند الفلاسفة:

هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوائم وهو للتحقيق، ودفع الوهم دون الاحتراز.

والمراد بالأبعاد هٰهنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل لازمة كما في الفلكيات[٣]، أو غير لازمة بخصوصياتها كما في العنصريات، ولا النهايات المنفية من الجسم الغير المتناهي.

والمراد قبول أعيانها لا صورها العقلية أو الوهمية، فلا يرد النفس ولا الوهم على أن الجوهر لا يشمله، ثم لا خفاء في أن المتصف بها هو الجسم لا الهيولى).

التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة. وحين ورد على ظاهره أنه لا بد من ذكر الجوهر احترازًا عن الجسم التعليمي، وأنه لا عبرة بوجود الأبعاد بالفعل، صرح أرسطو[٤] وشيعته بالمقصود، فقالوا: هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، أي الذي

= متكلم، انفرد بآراء كثيرة وله عدة مصنفات، توفي سنة ٢٣١ هـ. (انظر: الأعلام ١/ ٤٣، تاريخ بغداد ٦/ ٩٧، أمالي المرتضى ١/ ١٣٢، اللباب ٣/ ٢٣٠، خطط المقريزي ١/ ٣٤٦، سفينة البحار ٢/ ٥٩٧، النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤، تاريخ المسعودي ٦/ ٣٧١).

(١) الجبائي: هو أبو هاشم الجبائي. تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) أبو الهذيل: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاّف من أئمة المعتزلة، توفي سنة ٢٣٥ هـ، تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٣) الفلكيات: هو علم أحكام النجوم، وهو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية، وهو أيضًا علم يعرف به أحوال الشمس والقمر وغيرهما من بعض النجوم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٦، ٢/ ١٦٨٣).

(٤) أرسطو: الفيلسوف اليوناني، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة. ومعنى ذلك أنه إذا قام خط على آخر فإن كان قائمًا عليه أي غير مائل إلى أحد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين، وتسميان قائمتين، وإن كان مائلًا فلا محالة تكون إحدى الزاويتين أصغر وتسمى حادة، والأخرى أعظم وتسمى منفرجة. فإذا فرضنا في الجسم بعدًا كيف اتفق، ثم آخر يقاطعه في أي جهة شئنا بحيث تحصل أربع قوائم ثم ثالثًا يقاطعهما بحيث تحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربع قوائم. وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد، فهذا معنى تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة، وهذا القيد لتحقيق أن المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه، وإن كان هو قابلًا لأبعاد كثيرة لا على هذا الوجه، فما ذكر في المواقف أن الجوهر القابل للأبعاد لا يكون إلا كذلك[1]. والذي يقبل أبعادًا لا على هذا الوجه إنما هو السطح ينبغي أن يكون إشارة إلى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا إلى التقاطع، ولدفع وهم مَن يتوهم التعريف بالجوهر القابل للأبعاد شاملًا للسطح بناء على تركيبه من الجواهر الفردة، وكان هذا مراد مَن قال إنه احتراز من السطح أي على توهم كونه جوهرًا، ولا يرد الجسم التعليمي لأنهم لا يتوهمونه، بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير. وقد يقال إن معنى الاحتراز عن السطح أن لا يبقى القابل للأبعاد شاملًا له فيصير خاصة للجسم صالحًا في معرض الفصل لصيرورته أخفى من الجوهر مطلقًا لا من وجه. وهذا إنما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملًا للجسم التعليمي، وإنما اعتبر الفرض لأن جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الأبعاد بالفعل لأنها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة، وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف، ولأنه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح، والخط كما في تصور جسم غير متناهٍ بل وعن الخط في الوجود أيضًا كما في الكرة المصمتة، والأسطوانة، وذكر الإمكان لأن فعل الفرض أيضًا ليس بلازم، بل مجرد إمكانه كافٍ، فمن المجردات يستحيل فرض الأبعاد بمعنى أن اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها. والظاهر أنه يكفي ذكر الإمكان أو القابلية، ولا حاجة إلى اعتبار الفرض. وذكروا أن المراد بهذا الإمكان هو الإمكان العالم ليشمل ما تكون الأبعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الأفلاك أو غير لازمة كما في العنصريات، وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة فكلامهم يمثل تارة إلى أن المراد بالأبعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي. أعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ٢٩٣ ـ ٣٠٥. المقصد الأول: تعريف الجسم وأجزائه.

المحصورة بين السطوح حتى أن بين السطوح الستة للجسم المربع جوهرًا هو الجسم الطبيعي، وعرضًا ساريًا فيه هو الجسم التعليمي له أبعاد ثلاثة هي أجزاؤه لا بمعنى الخطوط إذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير أصلًا، وتارة إلى أنها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة إلا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك. فإن المحور عندهم خط بالفعل، وتارة إلى أنها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي، ولا خفاء في أنها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة، وإلا ظهر أن المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق، وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو أيضًا بالقوة ليس مقابلًا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل، ولا منفصل بالفعل، بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل. وفرق ابن سينا[1] بين البعد والمقدار بأن البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين. ومن شأنه أن يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين، فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فإنك إذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط، وإذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح، وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض، فيظهر الفرق بين الطول والخط، وبين العرض والسطح حيث يوجد الأول بدون الثاني، وإن لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض.

قال: (والمراد قبول أعيانها) أورد الإمام[2] أن الوهم يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وليس بجسم فأجاب بأن المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما يقبل الإشكال بسهولة، ولا خفاء في أنه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الأبعاد الثلاثة المتقاطعة، وإلا فظاهر أن الوهم خارج بقيد الجوهرية، والحاصل أن المراد صحة فرض الأبعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها، وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن اعتراضاته أن الهيولى جوهر يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيها غايته أن قبولها للأبعاد يكون مشروطًا بقبولها للصورة الجسمية، ولا يجوز أن تكون الصورة جزءًا من القابل لما تقرر عندهم من أنها مبدأ الفعل،

---

(١) ابن سينا: هو الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) الإمام: فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته.

والحصول دون الإمكان والقبول، بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير. وجوابه: أن ما اختص الهيولى بقبوله هو الصور لا الأعراض من الكميات والكيفيات وغيرها. كيف وقد صرّحوا بأنه لا حظ للهيولى من المقدار، وإنما ذلك إلى الصورة فإنها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على أنه قد سبق أن المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزومًا، ولعل هذا الاعتراض بالنسبة إلى الصورة أوجه.

(قال: وكلامهم متردد في أن هذا التعريف حد[١] أو رسم[٢]، وأبطل الإمام[٣] كونه حدًا، بأن ليس الجوهر جنسًا له لكونه مفسرًا بالموجود لا في موضوع، والوجود زائد، بل من المعقولات الثانية، ولا في موضوع عدمي، ولأنه لو كان جنسًا لكان تمايز الجواهر بفصول، وهي إما جواهر فيتسلسل أو أعراض فيتقوم مع الجوهر بالعرض، ولا القابلية وما في معناها بفصل لكونها من الاعتباريات التي لا ثبوت لها في الأعيان، وإلا لقامت بمحل قابل، ولزم التسلسل فيما له ترتب ووجود بالفعل، وهو باطل اتفاقًا.

وأجيب: بأن الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لا حد، وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر إلى فعل آخر، وليس الفصل هي القابلية، بل القابل. أعني الأمر الذي من شأنه القبول، وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول).

الظاهر أن التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة إذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للأبعاد أعم منه من وجه، ولا كذلك حال الفصل، ولهذا اتفقوا على أن المركب من أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية. وأيضًا تحصل حقيقة الجسم بالأبعاد المفروضة غير معقول. وأما التمسك بأن تركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر، وقابل الأبعاد ليكون التعريف بهما حدًا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الأجزاء الخارجية والأجزاء العقلية التي هي الذاتيات.

ونقل عن ابن سينا ما يشعر بأنه متردد في أن هذا حد أو رسم. وأبطل الإمام كونه حدًا بأن الجوهر لا يصلح جنسًا للجسم ولا قابلية الأبعاد فصلًا.

أما الأول فلوجوه منها: أن الجوهر هو مفسر بالموجود لا في موضوع. والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثابتة التي لا تحقق لها إلا في الذهن

---

(١) الحد: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الحد» في الجزء الأول.

(٢) الرسم: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الرسم» في الجزء الأول.

(٣) الإمام: فخر الدين الرازي.

فلا يصلح جزءًا للماهية الحقيقية، وعدم الاحتياج إلى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيًا للموجود، لا يقال جميع الأجناس[١]، بل جميع الكليات من المعقولات الثانية.

لأنا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها أنه لو كان جنسًا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شأن الأنواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول إما أن تكون جواهر فينقل الكلام إلى ما به تمايزها ويلزم التسلسل[٢] وإما أن يكون أعراضًا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر إلى الموضوع، وأيضًا يلزم كون العرض محمولًا على الجوهر، ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع.

وأما الثاني: فلأن معنى القابلية وإمكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات أمر لا تحقق له في الخارج، وإلا لقام بمحل قابل له ضرورة أنه من المعاني العرضية دون الجوهرية، فننقل الكلام إلى تلك القابلية، ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة. ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية أخرى سابقة عليها، ومثله باطل بالاتفاق، سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين، هما هذه القابلية والمحل.

وأجيب: عن الأول بأن الموجود لا في موضوع رسم لا حد، إذ لا حد للأجناس العالية، وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض.

وعن الثاني: بأن كون فصول الجواهر جواهر، لا يستلزم افتقارها إلى فصل آخر، وإنما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسًا لها أيضًا، لا عرضًا عامًا، كالحيوان للناطق.

وعن الثالث: بأن الفصل ليس هو القابلية، بل القابل، أعني الأمر الذي من شأنه القبول، كالناطق للإنسان، بمعنى الجوهر الذي من شأنه النطق، أي إدراك الكليات.

لا يقال هذا نفس الجسم لا جزء منه، فكيف يكون فصلًا؟ لأنا نقول هو نفسه بحسب الخارج، وجزؤه بحسب الذهن، كما في سائر الفصول، هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنسًا أو فصلًا للماهية الحقيقية، وأورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الأجوبة كلامًا قليل الجدوى جدًا[٣].

---

(١) الجنس: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجنس» في الجزء الأول.

(٢) التسلسل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «التسلسل» في الجزء الأول.

(٣) زيادة في الفائدة نورد ما قاله صاحب المواقف حول الجسم وتعريفه وتقسيمه: يطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين، أحدهما: يسمى جنسًا طبيعيًا لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبًا إلى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار، وعرف بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا=

....

= قائمة وإنما قلنا: يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه أبعاد بالفعل، أما الخط فلا وجود له سيما في الكرة، وأما السطح فإن كان لازمًا لوجوده لوجوب التناهي فليس لازمًا لماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناهٍ ولا يكون ذلك مخرجًا له عن حقيقة الجسمية ولا تصورًا لجسم لا جسم وتصوير فرض الأبعاد أن نفرض فيه بعدًا ما كيف اتفق وهو الطول ثم بعدًا آخر في أي جهة شئنا مقاطعًا له بقائمة وهو العرض ثم بعدًا ثالثًا مقاطعًا لهما وهذا متعين لا يتصور غير واحد، وهو العمق، وهذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته فإن الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون إلا كذلك، والذي يقبل أبعادًا لا على هذا الوجه إنما هو السطح، والجوهر لا يتناوله، وهٰهنا شكان، فعلى مطلق التعريف شكان: الأول: الحد صادق على الهيولى، قلنا: هي تقبل الجسمية والجسمية تقبل الأبعاد. الثاني: هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك تسمى الأبعاد التخيلية، جسمًا تعليميًا. قلنا: المراد قبوله في الوجود الخارجي. وعلى كونه حدًا شكان: الأول: لم تثبت جنسية الجوهر كما عرفت في المقولات وربما يقال: ليس الجوهر جنسًا، وإلا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية، لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول، كما مر في الوجود. وربما قيل: الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ففيه قيدان، الأول: الوجود وأنه عارض للموجودات بل هو من المعقولات الثانية، والثاني: كونه لا في موضوع وأنه عدم لا يصلح جزء للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لا حد. الشك الثاني: مفهوم القابل للأبعاد أمر عدمي وإلا فعرض قائم بالذات فتكون قابلة له وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل. لا يقال: الممتنع هو التسلسل في المؤثرات لأنك قد علمت أن هذا النوع من التسلسل باطل عند الحكماء والمتكلمين. وقد يجاب عنه بأن القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم. والآن أوان أن تتذكر لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما إلا في الذهن وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل، وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم نوعًا والفصل ليس مبهمًا ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل ولا هو نفس المفهوم الذي هو العرض لكن خصوصية الأمر الذي هو القابل. وثاني المعنيين للفظ الجسم: يسمى جسمًا تعليميًا إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية منسوبة إلى التعليم فإنهم كانوا يبتدؤون بها في تعاليمهم لأنها أسهل ودلائلها أيضًا يقينية تفيد النفس ملكة لا تقنع دونه، وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، والقيد الأخير هٰهنا للتمييز، ولو أردنا أن يجمع المعنى الأول والثاني في رسم واحد قلنا: هو القابل من غير ذكر الجوهر والكم فهذا عند الحكماء وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه، وقالت المعتزلة: هو الطويل العريض العميق، قال الحكماء: هذا الحد فاسد لأن الجسم ليس جسمًا بما فيه من الأبعاد بالفعل، وأيضًا فإذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرًا ثم جعلنا طولها ذراعًا وعرضها أصبعين مثلاً، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد وجسميتها باقية، وهذا بناء منهم على إثبات الكمية وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء بل انتقلت الأجزاء من طول إلى عرض، أو نقول: المراد، أنه يمكن أن يفرض منه طول وعرض وعمق كما يقال: الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة. ثم اختلف المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام: لا يتألف الجسم إلا من أجزاء غير متناهية وقال الجبائي: يتألف الجسم من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبيه فيحصل العرض=

أقوال العلماء في قابلية الجسم البسيط للانقسام[١]

(المبحث الثاني: الجسم البسيط قابل للانقسام، فإما أن تكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين، أو غير متناهية وإليه ميل النظام[٢]، وإما أن تكون بالقوة فقط متناهية، ونسب إلى الشهرستاني[٣]، أو غير متناهية، وهو رأي جمهور الفلاسفة، وإما أن يكون بعضها بالفعل، وبعضها بالقوة، وهو ما ذهب إليه ديمقراطيس[٤] من أن أجزاء البسيط أجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفلكية، ثم اختلفت الفلاسفة فذهب المشاؤون منهم إلى أن الجسم يفتقر في قبول القسمة إلى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحالة، وغيرهم إلى أنه يقبل الانقسام بنفسه، فهو في نفسه بسيط كما هو

= وأربعة أخرى فوقها فيحصل العمق. وقال العلاف: من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة. والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء بأن يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر. وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جواهرًا فردًا ولا جسمًا عندهم سواء جوزوا التأليف منهما أم لا والنزاع لفظي. وليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة خلافًا للنظام والنجار من المعتزلة لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بالغًا ما بلغ فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به، وبالجملة فبطلانه ضروري، بل محتاجًا إلى أمر آخر يقوم به احتجا بوجهين: الأول: أن الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة، والأجسام مختلفة فليست عبارة عن جواهر، قلنا: بل الجواهر مختلفة بذواتها، ولذلك قلنا: إن الأعراض لا تبقى والجواهر باقية. واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذٍ جوهرًا مع جملة من الأعراض.

الوجه الثاني: أنه إذا وجد الجسم وجد الأعراض وإذا انتفى انتفت وبالعكس. قلنا: التلازم لا يفيد الوحدة ولا دخول أحدهما في الآخر (شرح المواقف ٦/ ٢٩٢ ـ ٣٠٥، ٧/ ٣ ـ ٦).

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٦ ـ ٣٤. المقصد الثالث: الجسم البسيط يقبل القسمة.

(٢) النظام: هو إبراهيم بن سيار بن هانىء أبو إسحٰق النظام. تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٣) الشهرستاني: هو محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني أبو الفتح المتكلم الأشعري، ولد في شهرستان سنة ٤٦٩ هـ وتوفي سنة ٥٤٨ هـ. له من المصنفات: «الإرشاد إلى عقائد العباد»، «تاريخ الحكماء»، «تفسير سورة يوسف»، «تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام» في الكلام، «دقائق الأوهام»، «كتاب الأقطار» في الأصول، «المبدأ والمعاد»، «مصارعات»، «الملل والنحل»، «المناهج والبيان»، «نهاية الإقدام في علم الكلام» وغير ذلك (كشف الظنون ٦/ ٩١، لسان الميزان ٥/ ٢٦٣).

(٤) ديمقراطيس: فيلسوف يوناني، ولد في ابديرا من نواحي ترافيه، عاصر سقراط، عاش في حدود عام ٤٧٠ ـ ٣٦١ ق.م نادى بأن الملأ ينقسم إلى ذرات يفصلها خلاء وهي دائمة الحركة ولا حصر لها (طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٣٣. طبقات الأمم ص ٢٧. تاريخ اليعقوبي ص ٩٦. مختصر الدول ص ٢٨٤).

عند الحس، وأما ما نسب إلى البعض من تألف الجسم من محض الأعراض فضروري البطلان. والمعول عليه من المذاهب ثلاثة:

الأول: أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ متناهية.

الثاني: أنه مركب من الهيولى والصورة.

والثالث: أنه بسيط محض، وكأنه وقع الاتفاق على أن هناك «هيولى» يتوارد عليها الصور والأعراض.

وإنما النزاع في أنه الجسم نفسه، أو المادة التي تحل فيها الصورة، أو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف، وإذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهيولى والصورة).

ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم. أن الجسم البسيط ـ أعني الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع ـ إما أن تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أو لا، وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية أو لا.

فالأول: مذهب المتكلمين.

والثاني: مذهب النظام.

والثالث: مذهب جمهور الفلاسفة.

والرابع: مذهب محمد الشهرستاني. لكن لا خفاء في أن ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل أن يكون بعضها كذلك على ما ذهب إليه ديمقراطيس من أن الجسم متألف من أجزاء، صغار صلبة، قابلة للقسمة الوهمية، دون الفعلية. فلذا جعلنا الأقسام خمسة.

وأما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة، فهو قول المتكلمين، مع اشتراط الانقسام في الأقطار الثلاثة، بحيث لا يتألف من أقل من ثمانية أجزاء.

ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلا تناهي الانقسامات فرقتين، منهم مَن جعل قبول الانقسام مفتقرًا إلى الهيولى، ومنهم مَن منع ذلك، وأما ما نسب إلى النجار[1]،

---

(١) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي أبو عبد الله، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، له مناظرات عدة مع النظام، توفي سنة ٢٢٠ هـ، له من المصنفات: «كتاب الأبواب»، =

وضرار[1]، من المعتزلة، من أن الجسم مؤلف من محض الأعراض، من الألوان، والطعوم، والروائح، وغير ذلك، فضروري البطلان. والذي يعتبر به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة:

الأول: للمتكلمين أنه من الجواهر الفردة، المتناهية العدد.

الثاني: للمشائين من الفلاسفة، أنه مركب من الهيولى والصورة.

الثالث: للإشراقيين[2] منهم أنه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد أجزاء أصلًا، وإنما يقبل الانقسام بذاته، ولا ينتهي إلى حد لا يبقى له قبول الانقسام، كما هو شأن مقدورات الله تعالى. وكأنه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والأعراض، إلا أنها عند الإشراقيين نفس الجسم، يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى، والمقادير من حيث الحلول فيه صورًا، وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر

= «كتاب إثبات الرسل»، «كتاب الإرادة»، «صفة الذات»، «كتاب الإرادة الموجبة»، «كتاب الإرجاء»، «كتاب الاستطاعة»، «كتاب البدل»، «كتاب التأويلات»، «كتاب الترك»، «كتاب التعديل والتجويز»، «كتاب الثواب والعقاب»، «كتاب الرد على الملحدين»، «كتاب الصفات والأسماء»، «كتاب العبادات»، «كتاب العلل في الاستطاعة»، «كتاب القضاء والقدر»، «كتاب كان يكون»، «كتاب اللطف والتأييد»، «كتاب المخلوق»، «كتاب المستطيع على إبراهيم»، «كتاب المطالبات»، «كتاب المعرفة والإجماع»، «كتاب الموجز»، «كتاب النكت». والنجارية وافقوا أهل السنّة في بعض الأصول مثل: خلق الأفعال، والاستطاعة، والإرادة، وأبواب الوعيد، كما وافقوا القدرية في بعض الأصول مثل: نفي الرؤية، والحياة، والقدرة، ولهم آراء أخرى ابتدعوها، وقد انقسموا إلى فرق عدة (انظر: الملل والنحل ص ٨٨، التبصير ص ١٠١، الفرق ص ٢٠٧، مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٥، الأعلام ٢/٢٥٣)، اللباب ٣/ ٢١٥، خطط المقريزي ٢٠/ ٣٥٠، الأمتاع والمؤانسة ١/ ٨٥، كشف الظنون ٥/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤).

(١) ضرار: هو ضرار بن عمرو القاضي المعتزلي، تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٢) الإشراقيون: الإشراق في المصطلح الفلسفي، هو حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وقد عرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة، التي ترى أداة المعرفة النور الباطني أو الحدس الوجداني غير العقلي، ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى هرمس... ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العقلي الاستدلالي في المعرفة. وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله. وكان لصابئة حران دورًا في نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين. ويمكننا ملاحظة أثر هذه الفلسفة عند ابن طفيل في كتابه «حي بن يقظان» وابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» على أن من أبرز الإشراقيين المسلمين السهروردي المقتول سنة ٥٨٧ هـ مؤلف «حكمة الإشراق». ومن أبرز الإشراقيين أيضًا في الإسلام عبد الحق ابن سبعين المتوفى سنة ٦٦٨ هـ (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٧٣).

آخر، حال فيه سمي صورة، يتحصل بتركبهما فيه جوهر قابل للمقادير وسائر الأعراض هو الجسم، وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة، التي يقوم بها التأليف، فيتحصل الجسم، فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين، إلا أنه عرض لا يقوم بذاته، بل بمحله، والصورة جوهر يقوم بذاته، ويتقوم به محله، الذي هو الهيولى.

طريقة المتكلمين
في كون الجسم يتركب من أجزاء لا تتجزأ[١]

(قال: المبحث الثالث في احتجاج الفريقين[٢]، أما المتكلمون فلهم طريقان: أحدهما إثبات أن قبول الانقسام مستلزم لحصول وفيه وجوه:

الأول: أنه لو كان القابل للقسمة واحدًا لزم قبول الوحدة[٣] الانقسام، ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل.

الثاني: أنه لو كان واحدًا لكان التفريق إعدامًا، ضرورة زوال الهوية الواحدة بحدوث الهويتين، فيكون شق البحر بالإبرة إعدامًا له، وإحداثًا لبحرين.

الثالث: إن مقاطع الأجزاء من النصف، والثلث، والربع، وغير ذلك متمايزة ضرورة، ولولا تمايز الأجزاء لما اختلفت خواصها.

وقد يجاب عن الأول: بأن الوحدة اعتبار عقلي، لا ينقسم بانقسام المحل.

وعن الثاني: بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال، فلا خفاء في انعدامه بعارض الانفصال، وإن أريد الماء بعينه فليس هناك حدوث أو زوال.

وعن الثالث: فإن اختلاف الخواص إنما لزم بعد فرض الانقسام).

للمتكلمين في كون الجسم من أجزاء لا تتجزأ طريقان أحدهما: إثبات أن قبول الانقسام يستلزم لحصول الأقسام، وتقرير الكلام أن كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقًا، وكل ما هو كذلك فأقسامه حاصلة بالفعل لوجوه:

الأول: إن القابل للانقسام لو لم يكن منقسمًا بالفعل، بل واحدًا في نفسه كما هو عند الحسن لزم قبول الوحدة الانقسام، واللازم باطل. إذ لا معنى لها سوى عدم

---

(١) انظر شرح المواقف ٧/٨ ـ ٢١. المقصد الرابع: حجة المتكلمين على التقسيم.
(٢) في احتجاج الفريقين: أي الفلاسفة والمتكلمون.
(٣) انظر شرحًا وافيًا لمصطلحي «الوحدة والكثرة» في الجزء الأول.

الانقسام. وجه اللزوم أن الوحدة حينئذٍ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه، سوءا جعلت لازمة له أو غير لازمة، ضرورة أنها ليست نفسه، ولا جزءًا منه، وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال، ضرورة أن الحال في كل جزء غير الحال في الجزء الآخر.

وأجيب بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية...

ولو سلّم فليست من الأعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل.

الثاني: أنه لو كان واحدًا لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعدامًا له، ضرورة أنه إزالة لهويته الواحدة، وإحداث لهويتين أخريين، واللازم باطل، للقطع بأن شق البعوض البحر بإبرته ليس إعدامًا له، وإحداثًا لبحرين أخريين.

وأجيب: بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال، فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال، وإن أريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال، فليس في الشق زوال بحر، ولا حدوث بحرين، وهذا أنسب بقواعدهم، حيث يقولون: إن القابل للشيء يجب أن يكون باقيًا عنده، مجتمعًا معه، فإن نقل الكلام إلى المادة بأنها إن كانت متعددة فهو إلزام، وإن كانت واحدة فإن بقيت بعد الانقسام كذلك، فظاهر البطلان للقطع بأن ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الأخرى، وإن صارت متعددة، فقد انعدمت الأولى ضرورة، ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعًا، وبطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلا محيص إلا بأن يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة، ولا كثيرة، ولا متصلة، ولا منفصلة.

الثالث: أن الأقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة، واللازم باطل، لأن مقطع النصف غير مقطع الثلث، وكذا الربع والخمس وغيرهما، فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزًا عن الذي هو مقطع الربع وهكذا غيره. وأجيب بمنع الملازمة، فإن اختلاف الخواص إنما حصل بعد فرض الانقسام، وذلك أن النصفية، والثلثية، والربعية، وغير ذلك إضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام. وكذا مقاطعهما.

فإن ادعي أن ما هو قابل لأن يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميزًا بالفعل عما هو قابل لأن يكون مقطع الربع مثلًا، فهو نفس المتنازع، وحاصله أنه لا امتناع في اتصاف الأجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية، كالضوء والظلام في القمر، فضلًا من اعتبارية، لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية، وهو يستلزم لا تناهي الانقسام، وما لا نهاية له لا يتصور له نصف، أو ثلث، أو ربع، أو غيرها.

لأنا نقول: إنما يمتنع ذلك فيما هو غير متناهٍ بحسب كميته المتصلة، أو المنفصلة، وأما فيما متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا، وإنما يمتنع لو كانت هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد، وليس كذلك، إذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية، أنه يمكن خروجها من القوة إلى الفعل، بل إنه من شأنه وقوته أن ينقسم دائمًا، ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه، كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية، بمعنى أن قدرته لا تنتهي إلى حد لا يكون قادرًا على أزيد منه، فليعتبر حال قابلة الجسم للانقسام إلى الأجزاء، بحال فاعلية الباري تعالى للأشياء، على أن ما ذكروا لو تم فإنما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول الأجزاء بالفعل.

إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام

(قال: وثانيهما: إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلًا وفيه وجوه:

منها ما يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام، كقولهم إن الله قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع. فثبت الجزء إذ لو بقي قبول التجزىء بقي الاجتماع، وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل أعظم من الخردلة، لاستواء أجزائهما، لكونهما غير متناهيين واعترض بأن الاستواء في عدد الأجزاء لا في مقاديرها.

وأجيب بأن تفاوت المقادير بتفاوت الأجزاء قطعًا. وقد يدعي أن الاستواء في الأجزاء الممكن أيضًا محال، وكقولهم لو لم ينته انقسام الجسم إلى ما لا امتداد له أصلًا لزم عدم تناهي امتداده، لتألفه من امتدادات غير متناهية، ومنها ما يبتنى على أن للحركة حصولات متعاقبة، والزمان آنات متتالية، كقولهم: الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر، لأن الماضي إنما وجد حين حضر، والمستقبل إنما يوجد حين يحضر، والحاضر من غير قار الذات لا ينقسم، فكذا ما ينطبق هو عليه من المسافة، ومنها ما يبتنى على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام لقولهم النقطة موجودة، لأنها طرف الخط الموجود، وبها تماس الخطوط. فإن كان جوهرًا فذاك، وإن كان عرضًا كان بالذات، أو بالواسطة، حالًا في جوهر لا ينقسم، لئلا يلزم انقسام النقطة. وكقولهم: إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستوٍ إن قام خط على خط كانت المماسة بما لا ينقسم، ثم إذا أديرت الكرة بتمامها على السطح، ومر الخط إلى آخر الخط ظهر عدم انقسام الأجزاء بأسرها، وثبت المطلوب، وكقولهم: قد ثبت أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر الزوايا، فلا يقبل الانقسام فثبت الجزء).

أي الطريق الثاني للمتكلمين إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلًا، أي لا قطعًا، ولا كسرًا، ولا وهمًا، ولا فرضًا، والفرق بينهما أن القطع يفتقر إلى آلة نفاذة، بخلاف الكسر، ثم إنهما يؤديان إلى الافتراق بخلاف الوهمي، والفرضي، والوهمي إذا أريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية، التي هي سلطان القوى الحسية، قد يقف أي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي أفعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل. فإن العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة، والكبيرة، والمتناهية، وغير المتناهية.

فإن قيل: إثبات الجوهر الفرد[1] لا يفيد المطلوب. أعني تركب الجسم منها.

قلنا: نعم إلا أنه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه، على أن بعض الوجوه المذكورة مما يفيد أصل المطلوب.

وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك، منها ما يبتني على أن قبول الانقسام يستدعي حصول الأقسام بالفعل وفيه وجوه:

الأول: أن الله تعالى قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق، بحيث لا يبقى اجتماع أصلًا، وذلك لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، وإذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، إذ لو كان قابلًا للتجزيء لكان الاجتماع باقيًا هذا خلف.

الثاني: أنه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل أعظم من الخردلة، لأن كلًا منهما حينئذٍ يكون قابلًا لانقسامات غير متناهية، فتكون أجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل، وهو معنى التساوي.

فإن قيل: غايته لزوم الاستواء في عدد الأجزاء، بأن يكون أجزاء كل منهما غير متناهية العدد، وهو غير محال، والمحال استواء مقاديرهما، وهو غير لازم.

أجيب: بأن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار، ضرورة أن تفاوت المقادير إنما هو بتفاوت الأجزاء، بمعنى أن ما يكون مقداره أعظم تكون أجزاؤه أكثر، فما لا تكون أجزاؤه أكثر لا يكون مقداره أعظم. وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني على استلزام قبول الانقسام حصول الأقسام، وهو أنه لو كان كل من السماء والخردلة قابلًا للانقسام من غير انتهاء إلى ما لا يقبل الانقسام أصلًا، كانت الأجزاء الممكنة حينئذٍ

---

(١) الجوهر الفرد: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجوهر الفرد» في هذا الجزء.

في كل منهما متساوية للتي في الأجزاء الأُخر، وأمكن أن يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهي السماء، بل أجزاء تغمر الوجهين، وتملأ ما بين السطحين، وبطلانه ضروري. وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق أن ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية إمكان خروجها من القوة إلى الفعل. فمن أين يلزم إمكان حصول أقسام لا نهاية لها، وإمكان انفصالها؟

الثالث: أنه لو لم ينته انقسام الجسم إلا ما لا يكون له امتداد، وقبول انقسام لزم أن يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر، لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد، ومنها ما يبتني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار، والزمان[١] عبارة عن آنات متتالية، وهو وجه واحد، تقريره أن وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة، مع القطع بأن الماضي منها ليس بموجود الآن، بل حين كان حاضرًا، والمستقبل إنما يصير موجودًا حين يصير حاضرًا. فالموجود منها هو الحاضر لا غير، وهو لا يقبل الانقسام، وإلا لكان شيء منه قبل أو بعد، لكون غير قار الذات، فلا يكون بتمامه حاضرًا هذا خلف. أو نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع أجزاء فيكون قار الذات هذا خلف وإذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة، بمعنى أن كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم، لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم، وهو المطلوب.

ثم إذا حاولنا إثبات ما هو المقصود. قلنا: الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة، وهكذا إلى أن ينتهي. فإذن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ. أو قلنا: كل جزء من الحركة حاضر حينًا ما، وكل ما هو حاضر حينًا ما هو غير منقسم بالضرورة، فكل جزء منها غير منقسم، وهو معنى تركبها من أجزاء لا تتجزأ، فكذا المسافة لانطباقها عليها، وقد يستعان في ذلك بالزمان، لأن عدم الاستقرار فيه أظهر، حتى كأنه نفس ماهيته، ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل وسكون، أو لزوم وقوع، أي جزء منها في زمان قابل للانقسام. فيقال: الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض. لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي، ثم إنه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة، فيكونان كذلك. والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان، ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهى، ويجعلون حالهما في

(١) الزمان: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الزمان» في الجزء الأول.

قبول الانقسام كحال الأجسام، ومنها ما يبتنى على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام، وهو وجوه:

الأول: أن النقطة موجودة لأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجود بالضرورة ولأنه شيء به يتماس الخطوط، وتماسها بالعدم الصرف محال، ولأنها ذات وضع، أي يشار إليها إشارة حسية بأنها هنالك، وهذا في المعدوم محال، ثم إنها إما أن تكون جوهرًا كما هو رأي المتكلمين، أو عرضًا، وحينئذٍ يفتقر إلى جوهر يحل فيه بالذات إن لم تجوز قيام العرض أو بالواسطة إن جوزاه، وذلك الجوهر يمتنع أن يكون منقسمًا وإلا لزم انقسام النقطة، ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل، هذا خلف. فأيًا ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام، وهو المطلوب.

الثاني: أنا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي مماسة بجزء لا يقبل الانقسام وإلا لكان في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستوٍ فلا تكون الكرة كرة حقيقية. هذا خلف فذلك الجزء إما جوهر وهو المطلوب، أو عرض وفيه المطلوب، ثم إذا أدرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من أجزاء لا تتجزأ، وبه يتم المقصود، والقول بامتناع الكرة أو السطح أو تماسها مكابرة، ومخالفة لقواعدهم.

الثالث: أنه إذا قام خط على خط في أحد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم، ثم إذا مر عليه إلى الجانب الآخر ظهر تألفه من أجزاء لا تتجزأ، ضرورة أن ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم.

الرابع: أنه برهن أقليدس[1] على أن الزاوية الحاصلة من ممارسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر ما يمكن من الزوايا، فبالضرورة لا يقبل الانقسام، وإلا لكان نصفها أصغر منه، فذلك الأمر الغير المنقسم، إما جوهر أو حال فيه، وفيه المطلوب. والحكماء يزعمون أن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان، كالبياض في الجسم. والنقطة إنما تحل في الخط من حيث إنها نهاية له لا سارية فيه، وكذا الخط في السطح، والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان. والحق أن حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهر بهما ضروري. والقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم، لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء، وهذا في النقطة محال، إذ به يصير خطًا أو سطحًا مستويًا ضرورة الانطباق على السطح المستوي، وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى

---

(١) إقليدس: من أشهر رياضيي اليونان، تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

موضع آخر يصير الكرة من ذوات الأضلاع، على أن النقطة عندهم إنما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل.

الاحتجاج على أن أجزاء الجسم متناهية

(قال: واحتجوا على تناهي الأجزاء بأنها محصورة بين الطرفين وأن لا تناهيها يستلزم امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما، وأن يلحق السريع البطيء في زمان متناهٍ. والنقض بالمؤلف من ثمانية أجزاء مثلًا، ثم إذا نسب إلى الأجسام المتناهية المقادير يثبت تناهي أجزائها، لأن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لأنه بحسبها، والتداخل محال كما أن الطفرة خيال).

احتج القائلون بالجزء على أن أجزاء الجسم متناهية نفيًا لقول النظام لوجوه:

الأول: أنها محصورة بين حاصرين، فكل ما هو كذلك عددًا كان أو مقدارًا فهو متناهٍ بالضرورة.

الثاني: أن لا تناهي الأجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك إلى غاية ما في المسافة لتوقفه على قطع نصفها، ونصف نصفها، وهلم جرًا إلى ما لا يتناهى، وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان، وقد يعبر عن هذا الوجه بأنه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناهٍ، وتقرر بأن عدم تناهي أجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي أجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي أجزاء الزمان المنطبق على الحركة.

الثالث: أنه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطيء إذ ابتداء الحركة بعده لأنه إذا قطع جزءًا فالبطيء أيضًا قطع جزءًا إذ لا أقل منه ضرورة، ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان[1]، وإنما اعتبر البطيء دون الواقف مع أنه كذلك لأنه حينئذٍ يكون ذكر السرعة

---

(١) البرهان: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥: اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي. الذي يستحيل تغييره، كعلمك بأن العالم حادث وأن له صانعًا، وأمثال ذلك... فأما الأشياء المتغيرة التي ليس فيها يقين دائم، فهي جميع الجزئيات التي في العالم الأرضي... وقد اصطلح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلي الدائم الضروري. وقال ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» ص ٣٧٣: البرهان هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع. وقال في موضع آخر (ص ٣٩٧): البراهين المحققة إنما تكون من المبادىء المتقدمة بالطبع. وقال ابن سينا في «النجاة» ص ٦٦: البرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني (وانظر أيضًا كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٢٤ ـ ٣٢٧).

لغوًا، ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما، ووصوله إلى غاية ما، ولا يخفى أن هذاالوجه جار فيما إذا كانت الأجزاء متناهية، وأن الوجوه الثلاثة إنما تنتهض على مَن يقول بلا تناهي الأجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم، وفيما بين كل طرفين من أطرافه، وجهتين من جهاته، وأما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الأطراف والجهات فلا إلا بين تناهي عدد الامتدادات.

الرابع: إنا نفرض اجتماع ثمانية من الأجزاء بحيث يصير المركب منها طويلًا، عريضًا، عميقًا، منقسمًا، في الأقطار الثلاثة، متقاطعًا امتداداته على الزوايا القائمة، فبالضرورة يكون جسمًا مع تناهي أجزائه، ثم إذا حاولنا بيان تناهي أجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه إلى حجمه، فكانت نسبة متناه إلى متناه، لأن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، إذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادًا، وانتقاصًا، فلو كانت الأجزاء غير متناهية، كانت نسبة المتناهي إلى المتناهي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، وهو محال.

فإن قيل: مذهب النظام أن الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد، وإنما يكون في ضمن الجسم، وكل جسم، فمن جواهر غير متناهية.

قلنا: نفرض الكلام في ثمانية أجزاء من الجسم.

الخامس: أنه لو كان الحجم والمقدار بحسب الأجزاء، فلو كانت الأجزاء غير متناهية، لزم في كل جسم أن يكون غير متناهي الحجم، واللازم ظاهر البطلان، والمشهور عن القائلين بلا تناهي الأجزاء في التقصي عن حديث زيادة الحجم، ولحوق السريع البطيء أمران: أحدهما القول بالتداخل، وهو أن ينفذ أحد الجزئين في الآخر ويلاقيه بأسره، بحيث يصير حيزاهما واحدًا، وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الأجزاء، فلا يلزم من عدم تناهي الأجزاء أن يكون الحجم غير متناه، ولا أن يكون بإزاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان، ليلزم عدم تناهيهما.

وثانيهما: القول بالطفرة[1]، وهو أن يترك المتحرك حدًا من المسافة، ويحصل في

(١) الطفرة: هي التغير المفاجيء الذي يلحق بالشيء أو بظاهرة ما أو بالطبيعة لا سيما الطبيعة العضوية، بحيث يكون أثر التغير جليًا واضحًا ومتميزًا. والطفرة لغة تعني الوثبة أو الارتفاع فوق شيء ما دون المرور عليه، هكذا يقال: طفر الحائط: أي قفز إلى ما ورائه. وفي الفكر العربي الإسلامي: يرتبط مفهوم الطفرة بأبي إسحق إبراهيم بن سيار النظام. وقد جاء في الكتب التي أرخت له أن قوله بالطفرة قد جاء ردًا في مناظرة له مع أبي الهذيل العلاف حول مسألة الحركة (أو النقلة) في المكان. =

حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما، وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لأجزائه وحينئذٍ لا يلزم امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما أو يلحق السريع البطيء، وكلا الأمرين باطل بالضرورة. أما التداخل فلأن حاصله تساوي الكل، والجزء في العظم، وأما الطفرة فلأن معناها يؤول إلى قطع مسافة ما، من غير حركة فيها، وقطع لأجزائها، ومن الشواهد الحسية لبطلانها أنا نمد القلم فيحصل خط أسود، من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض، وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود، بحيث لا يمتاز عند الحس لأن الأجزاء المحسوسة أقل من المطفور عنها بكثير، بل لا نسبة لها إليها؛ لكونها غير متناهية، فينبغي أن يقع الإحساس بالبيض، وقد يستدل على نفي التداخل بأنه إن كان بالأسر بمعنى أن يلاقي الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزاهما واحدًا لم يكن الوسطاني حاجبًا للطرفين عن التماس، وبقي الإشكال بالنظر إلى الأجزاء المتماسة، بل لو وقع ذلك في جميع الأجزاء لم يحصل هناك حجم، وتأليف، وامتداد في الجهات، فلم يحصل الجسم، وإن كان لا بالأسر، وذلك بأن يلاقي الجزء الجزء، ويداخله بشيء دون شيء لزم التجزيء، ولو بالفرض مع بقاء الإشكال بحاله. واعلم أن النظام لم يقل بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية، لكنه لما قال بالجزء، ونظر في أدلة نفيه، سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس، كتفكك الرحى ونحوه، اضطر إلى الحكم بأن كل جزء فهو قابل للانقسام لا إلى نهاية، ولما كان من مذهبه أن حصول الأقسام من لوازم قبول الانقسام، لزمه القول بلا تناهي الأجزاء، فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء إلى الطفرة، فاستمر التشنيع بطفرة النظام، وتفكك رحى أهل الكلام.

فإن قيل: المذكور في كتب المعتزلة أن الجسم عند النظام مركب من اللون، والطعم، والرائحة، ونحو ذلك من الأعراض.

قلنا: نعم إلا أن هذه عنده جواهر لا أعراض، وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم أن مثل الأكوان، والاعتقادات، والآلام، واللذات، وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقًا، وأما الألوان، والأضواء، والطعوم، والروائح، والأصوات والكيفيات الملموسة، من الحرارة، والبرودة، وغيرها، فعند النظام جواهر بل أجسام،

= فكان رد النظام أن المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر. هكذا يستطيع المتحرك أن يصل من الجزء الأول في المكان إلى الجزء الثالث منه دون أن يمر بالثاني. وقد ردّ بعض المفكرين على آراء النظام، وكان رد إمام الحرمين الجويني من أبرز الردود عليه (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٥٦٦).

حتى صرح بأن كلّاً من ذلك جسم لطيف من جواهر متجمعة، ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد. وأما الروح فجسم لطيف هي شيء واحد. والحيوان كله من جنس واحد، وعند الجمهور كلها أعراض. إلا أن الجسم عند ضرار بن عمرو[١]، والحسين النجار[٢] مجموع من تلك الأعراض، وعند الآخرين جواهر مجتمعة، تحلها تلك الأعراض فما وقع في المواقف من أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافًا للنظام، والنجار ليس على ما ينبغي، والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن أن يقال: الكلام فيما هو جسم اتفاقًا. أعني المتحيز الذي له الأبعاد الثلاثة، والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الأعراض في الواقع، وإن كان هو يسميها جواهر بل أجسامًا، فيوافق النجار في المعنى، ويخالف القوم، إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته، بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقومه، ولهما بأن الجواهر متماثلة، والأجسام مختلفة، فلا تكون جواهر، ربما لا ينتظم على رأي النظام، حيث يزعم أن كلّاً من تلك الأمور كالسواد مثلًا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في نفسها، قائمة بذواتها، وإن لم تكن مماثلة للجواهر الأخر، كالحلاوة، أو الحرارة مثلًا، وبهذا يظهر أن الاحتجاج بأن الأجسام باقية والأعراض غير باقية. لا ينتهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

وأما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي فلا يتأتى على مذهب المانعين، حتى لو قصد الإلزام تم المرام، والأقرب منع اختلاف الأجسام بحسب الذات، بل بحسب العوارض المستندة إلى إرادة القادر المختار، والاختلاف إنما هو مذهب النظام، وحينئذٍ يندفع ما ذكر في المواقف[٣] من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلة في حقيقة الجسم، ليكون الاختلاف عائدًا إليها، ولا أدري كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة أخرى...؟ هي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء، الذي هو جملة الأعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل، وقد أشار إليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله: ولذلك اختلف أن الأعراض لا تبقى، والجواهر باقية يعني لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها كما كانت الأجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة، بل مع جملة من الأعراض، وحينئذٍ يلزم

---

(١) ضرار بن عمرو: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٢) الحسين النجار: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٣) انظر شرح المواقف ٧/ ٢١ ـ ٣٤.

عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض، ولا يخفى أنه كان الأنسب أن يقول: والأجسام باقية، إلا إن أراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد، والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة.

(قال: وقطع ما لا يتناهى فيما يتناهى ضلال).

قد يجاب عن إشكال قطع المسافة المعينة بأنه إنما يتوقف على زمان غير متناهي الأجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة، وهو على جزء من المسافة، وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان، لأن المحدود من الحركة والزمان يشتمل على أجزاء غير متناهية، كالجسم المتناهي، وهذا كما أن المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام إلى غير النهاية، ولا يمتنع قطعها في زمان متناه، مع أن قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها، وهلمّ جرًا إلى ما لا يتناهى، وذلك لأن كلًا من الحركة والزمان المحدودين أيضًا قابل للانقسام إلى غير النهاية، ويدفع بأن ما يوجد شيئًا فشيئًا من بداية إلى نهاية، فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة، والقول به ضلال عن طريق الحق، بخلاف قبوله الانقسام إلى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مرّ.

فإن قيل: هذا ليس تمشية لبرهان قطع المسافة، بل رجوعًا إلى برهان المحصور بين حاصرين.

قلنا: نعم إلا أن هذا لما كان فيما له امتداد طولي فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بيّن به حال الجسم.

طرق نفي الجوهر الفرد عند الفلاسفة

(قال: وأما الفلاسفة فلهم في نفي الجوهر الفرد طرق منها:

الأول: أن ما منه إلى جهة غير ما منه إلى جهة أخرى فينقسم.

الثاني: إذا انضم جزء إلى جزء فإما أن يلاقيه بالأسر فلا حجم، فلا مقدار أو لا بالأسر فيلزم الانقسام.

الثالث: إذا تراصت ثلاثة أجزاء فالوسط إن منع الطرفين من التلاقي انقسم، وإلا فلا حجم.

الرابع: أنه إذا أشرقت الشمس على صفحة من الأجزاء، فالوجه المضيء المقابل غير الآخر.

الخامس: إذا وقع جزء على ملتقى جزأين انقسمت الثلاث وذلك بأن يفرض عليه أو يتحرك من جزء إلى آخر، فكونه متحركًا إنما يكون عند الملتقى، أو يفرض خط من

أربعة أجزاء فوق الأول جزء، وتحت الرابع جزء، ثم تحركا معًا على السواء، فالتحاذي يكون على الملتقى، أو يفرض خط من خمسة، فوق كل طرف جزء، فيتحركا حتى التقيا، فالثالث يكون على ملتقاهما).

يريد أن أدلة نفي الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع إلى عدة أصول، يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال، فجعلت بمنزلة الطرق، وأشير في عنوان كل منها إلى وجه الضعف، ومورد المنع، فمنها ما يبتني على أن تعدد جهات الشيء ونهاياته تستلزم الانقسام في ذاته، وهي وجوه:

الأول: أنه لو وجد الجزء أي الجوهر المتميز الذي لا انقسام فيه أصلًا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه، لأن ما منه إلى اليمين غير ما منه إلى اليسار، وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال.

الثاني: أنه إذا انضم جزء إلى جزء، فإما أن يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيّز الجزأين على حيّز الواحد فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم ومقدار، فلا يحصل جسم أولًا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام.

الثالث: أنه إذا تماست ثلاثة أجزاء على الترتيب بأن يكون واحد منها بين اثنين، فالوسطاني إما أن يمنع الأخرين عن التلاقي والتماس، فيكون وجهه الذي يلاقي أحدهما غير الذي يلاقي الآخر، فينقسم. وإما أن لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزأين حجم ومقدار، وهكذا في الثالث، والرابع، فلا يحصل الحجم.

الرابع: أنا نفرض صفحة من أجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط، فإذا شرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الآخر فينقسم.

الخامس: أنه إذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزأين آخرين لزم انقسام الثلاثة. أما الملازمة فلأن التماس بينه وبين كل منهما إنما يكون بالبعض أي يكون شيء منه مماسًا لشيء من هذا، وشيء آخر مماسًا لشيء من ذاك، إذ لو ماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى، وأما بيان حقيقة اللزوم فبوجوه:

١ ـ أن نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى.

٢ ـ أن يتحرك من جزء إلى جزء فاتصافه بالحركة إنما يكون عند كونه على الملتقى لا على الأول، إذ لم تبتدأ الحركة ولا على الثاني إذ قد انقطعت.

٣ ـ أن نفرض خطًا من أربعة أجزاء فوق الأول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء، أي تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتداؤهما معًا، فبالضرورة تتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث. أي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته.

٤ ـ أن نفرض خطًا من خمسة أجزاء فوق الأول جزء، وفوق الخامس جزء، ثم أخذا معًا في حركة على السواء إلى حد الالتقاء، فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط، أعني الجزء الثالث، فيكون هو على ملتقاهما من تحت، ولا يخفى أن هذه البيانات إنما تتم على مَن يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد، ثم حركته على الإطلاق، ثم حركته على الأنحاء المخصوصة المؤدية إلى المحال. وأما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من أن الوجوه المذكورة إنما تدل على الانقسام بالوهم[1] ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع إلى مذهب ديموقراطيس[2].

تفاوت الحركتين

دليل على نفي الجزء الذي لا يتجزأ[3]

(قوله: ومنها ما يبتنى على أن ليس البطء لتحلل السكنات إما لاستحالته في نفسه أو لتأديه إلى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات، وانفكاك المتلازمات، ويقرر ذلك في صور:

أحدها: حركة طرفي الرحى.

الثاني: حركة الفرجار ذي الشعب الثلاث.

---

(١) الوهم: لفظة تدل على خطأ في الإدراك الحسي، لذلك يحدث لدى الواهم في بعض الأحوال الجمع بين الوهم والحقيقة، كأن يتصور نفسه عند قراءته لرواية ما بطل تلك القصة وأن يتلذذ بذلك التصور، مع علمه الثابت بأن ما يتصوره ليس الحقيقة بأي نوع من الأنواع. ويستطيع الواهم التخلص من وهمه بإخضاعه إياه لمقتضيات الحكم والاستدلال. والخطأ الذي ينطوي عليه الوهم يتأتى من تفسير خاطىء للإحساس، ينقاد إليه المدرك إما بسبب بعض الحالات الذاتية العارضة، كالتعب أو النعاس أو النور الخافت، وإما بسبب بعض الظواهر الحسية الخادعة التي تؤدي إلى ما يسمى بأوهام أو أخطاء الحواس، كرؤية الساكن متحركًا، والخفيف ثقيلًا والخط المستقيم منكسرًا (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٨٤٧).

(٢) ديمقراطيس: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٣) انظر شرح المواقف ٧/ ٢١ ـ ٣٤. المقصد الخامس: الجسم البسيط واحد قابل للقسمة.

الثالث: حركة عقب الإنسان وأطرافه حين يدور على نفسه.

الرابع: حركة المنطقة والمدارات التي تقرب القطب.

الخامس: حركة الشمس وظل الشجر.

السادس: حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر قد جعل فيه كلّاب يمد به الحبل. فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها).

أي ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ما يبتنى على أن تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات بين أجزاء الحركة البطيئة، إما لكونه مستحيلًا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل، وإما لاستلزامه أمرًا معلوم الانتفاء قطعًا، كتفكك أجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة، ثم التئامها، وكتخلف المعلول عن العلة أو تحققه بدونها حينًا فحينًا، بيان ذلك أنا نجد المتوافقين في الأخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة، فيحكم بأن الذي قطع مسافة أطول أسرع حركة، والآخر أبطأ، فلو كانت المسافة من أجزاء لا تتجزأ، فعند قطع السريع جزءًا إما أن يقطع البطيء جزءًا فيه فيتساويان أو أكثر، فأبعد أو أقل، فينقسم الجزء، فلم يبق إلا أن يكون له في خلال حركاته سكنات، ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين، بل مقررًا أعرضنا عنه إلى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزمًا لما هو معلوم الانتفاء، كتفكك أجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام، كالحجر أو الذي لو تفككت أجزاؤه لتناثرت كالفرجار، أو كان له شعور بذلك، بل تبطل حيوته وحركته عند الأكثرين كالإنسان، أو الذي ذهب جمع من العقلاء إلى امتناع تفككه كالفلك، وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل، ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو إلى العلو، مع سكون حبل الكلاب، فيما إذا فرضنا بئرًا عمقها مائة ذراع مثلًا، وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعًا، وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلّا بأعلى طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعًا، وأرسلناه في البئر، بحيث وقع الكلّاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة، ثم جررناه من البئر، فيكون ابتداء حركة الكلّاب من الوسط والدلو من الأسفل معًا وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع، والكلّاب خمسين، مع أن حركة الكلّاب من تمام علة حركة الدلو، فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة.

أدلة هندسية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ

(قال: ومنها ما يتعلق بأصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهي وجوه:

الأول: كل خط يمكن تنصيفه ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم تجزىء الوسطاني.

الثاني: كل خط يمكن أن يعمل عليه مثلث متساوي الأضلاع ولا يتصور في المركب من جزأين إلا بوقوع جزء على ملتقى الجزأين.

الثالث: كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا إلى نهاية.

الرابع: إذا ثبت أحد طرفي الخط المستقيم وأدير حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة، ثم إذا أدير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة، ووجود الجزء ينفيهما لأنا لو فرضنا محيط الدائرة من أجزاء لا تتجزأ، فإما أن يكون ظواهر الأجزاء كبواطنها، فيلزم تساوي ظاهر المحيط وباطنه أو أكثر فيلزم الانقسام، أو بين الظواهر فرج خلاء لا يسع كلها منها جزءًا فيلزم الانقسام، أو يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن، ولأن المدار الذي يلاصق المنطقة، إما أن يكون بإزاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان، أو أقل فينقسم.

الخامس: مربع وتر القائمة لمجموع مربعي الضلعين المحيطين بها. فإذا فرضنا كل ضلع عشرة أجزاء كان الوتر أكثر من أربعة عشر، وأقل من خمسة عشر، لكونه جذر مائتين.

السادس: خط من جزأين فوق أحدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين، ودون الثلاثة، وإلا لزم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين أو لمجموعهما.

السابع: مربع من انضمام أربعة خطوط كل منها من أربعة أجزاء، فالقطر إن كان منضم الأجزاء كان أربعة أجزاء مثل الضلع وهو محال. وإن كان مع خلاء بقدر الجزء كانت سبعة أجزاء مثل الضلعين وهو أيضًا محال أو أقل فيلزم الانقسام).

أي ومن تلك الطرق ما يبتنى على أصول هندسية لا سبيل إلى إثباتها، إلا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب إقليدس، ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدًا، ولنذكر عدة منها:

الأول: أنه يمكن لنا أن نعمل على كل خط شيئًا مثلثًا متساوي الأضلاع، ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزأين إلا بأن يقع جزء على ملتقى الجزأين، وقد عرفت أنه يوجب انقسام الثلاثة.

الثاني: أن كل زاوية فإنه يمكن تنصيفها فيلزم تجزيء الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية.

الثالث: أن كل خط، فإنه يمكن تنصيفه، ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط، وقد بيّن ذلك في الهندسة بأن يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الأضلاع، ثم تنصف الزاوية التي يؤثرها ذلك الخط بخط واصل منها إليه، فتكون على منتصفه، وبين منتصف الزاوية بأن يجعل خطاها متساويين، ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترًا لها، ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي الأضلاع، ثم يخرج خط من زاوية المثلث الأول إلى زاوية المثلث الثاني مارًا بالخط الذي هو وتر لهما، فينتصف الزاوية، وبين عمل المثلث المتساوي الأضلاع على الخط بأن يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما، فيتقاطعان لا محالة، فيخرج من كل المركزين خط إلى نقطة تقاطع الدائرتين، ليحصل مثلث متساوي الأضلاع لكونها أنصاف أقطار الدائرتين المتساويتين، هذا ولكن لا سبيل إلى إثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه.

الرابع: إن كلًا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق. أما الدائرة فلأنا نتخيل على السطح المستوي خطًا مستقيمًا متناهيًا نثبت أحد طرفيه، ونديره حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول، فيحصل سطح يحيط به مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت، جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك المحيط متساوية، لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أردناه، ولا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح أو الخط المحيط به، وأما الكرة فلأنا إذا أثبتنا قطر الدائرة، أعني الخط الخارج من المركز إلى المحيط في الجهتين، وأدرنا نصف الدائرة على ذلك الخط إلى أن يعود إلى وضعه الأول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية، ولا نعني بالكرة إلا ذلك الجسم المحاط أو السطح المحيط، ثم إن كلًا من الدائرة والكرة ينافي كون الأجسام والخطوط والسطوح من أجزاء لا تتجزأ، أما الدائرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ، فإما أن تكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبواطنها أو لا، فعلى الأول إما أن تكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم الجزء، أو لا، فيساوي في المساحة باطن الدائرة، أعني المقعر ظاهرها، أعني المحدب وهو باطل بالضرورة، وإن شئت فالبرهان، وذلك أنه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي بقرب المركز، وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى يحيط بجميع الأجسام وبطلانه ضروري، واللزوم بين لأن التقدير تساوي الظاهر والباطن

من كل دائرة، وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة، ويحكم أن بإزاء كل جزء من المحيط جزءًا من المحاط، لأنه لا أصغر من الجزء، ولا فُرَج بين ظواهر الأجزاء.

وعلى الثاني وهو أن تكون ظواهر الأجزاء غير متلاقية، يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقي غير الملاقي، وأيضًا فما بينها من الفرج إن لم يسع كل جزء منها جزءًا لزم انقسام الجزء وإن وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن، والحس يكذبه، وأما الكرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي أعظم الدوائر المتوازية على الكرة إما أن يكون بإزاء كل جزء من المنطقة جزء منه، فيلزم تساويهما، وهكذا جميع ما يوازيهما حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر أو أقل من جزء فيلزم انقسام الجزء، إذا تقرر هذا فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائرة أو الكرة لم يصح القول بالجزء، لكن المقدم حق، أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما، لكن التالي باطل، ولا خفاء في أن ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم، لا يفيد إمكان المفروض[1] فضلًا عن تحققه ولو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح من أجزاء لا تتجزأ، إذ مع ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال.

الخامس: برهن إقليدس[2] في شكل العروس على أن كل مثلث قائم الزاوية، فإن مربع وتر زاويته القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها، بمعنى أن الحاصل من ضربه في نفسه مثل

---

(١) المفروض: الفرض في اللغة التقدير والقطع، وفي بعض كتب المنطق أنه قد يستعمل الفرض بمعنى التجويز أي الحكم بالجواز، وبهذا المعنى وقع الفرض في تعريف الكلي. وفي قولهم الجسم جوهر يمكن فرض الأبعاد الثلاثة. وبمعنى ملاحظة العقل وتصوره والتقدير المعتبر في تعريف المتصلة بهذا المعنى، وكذا في قولهم الفرض هٰهنا بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير وهذا المعنى أعم مطلقًا من المعنى السابق وهو التجويز العقلي إذ للعقل أن يفرض المستحيلات والممتنعات أي يلاحظها ويتصورها. قال الحكماء: الفرض على نوعين: أحدهما ما يسمى فرضًا انتزاعيًا وهو إخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة إلى الفعل، ولا يكون الواقع يخالف المفروض، كما في قولنا الكرة إذا تحركت على مركزها فلا بد أن يُفْرض فيها نقطتان لا حركة لهما أصلًا، وأن يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط ودوائر صغار متوازية لها أي لتلك الدائرة العظيمة، والنوع الثاني: ما يسمّى فرضًا اختراعيًا وهو التعمّل واختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة أصلًا، ويكون الواقع مخالف المفروض. فالفرض هٰهنا بمعنى تصور العقل. إلا أن التصور في الانتزاعي مطابق للواقع وفي الاختراعي مخالف له. فالاشتراك بين النوعين معنوي (كشاف اصطلاحات الفنون ١٢٦٧/٢ ـ ١٢٦٩).

(٢) إقليدس: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه، فإذا فرضنا كلًّا من الضلعين عشرة مثلًا كان مجموع مربعيهما مائتين، فيكون الضلع الآخر أعني وتر القائمة جذرًا لمائتين وهو أكثر من أربعة عشر، لأن مجذورها مائة وستة وتسعون، وأقل من خمسة عشر لأن مجذورها مائتان وخمسة وعشرون، وكذا في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق.

السادس: نفرض خطًا من جزأين، فنضع فوق أحدهما جزءًا، فتحصل زاوية قائمة، فوترها يجب أن يكون أقل من الثلاثة وأكثر من الاثنين، لما بين إقليدس من أن وتر القائمة أقل من مجموع ضلعيها، وأكثر من كل منهما.

السابع: نفرض مربعًا من أربعة خطوط مستقيمة، مضمومة بعضها إلى البعض، على غاية ما يمكن كل منها من أربعة أجزاء، فقطره خط يحصل من الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فإن كانت متلاقية كان القطر مساويًا للضلع، ويبطله شكل العروس، وإن كان بينها فرج ولا تكون إلا ثلاثًا، فإما أن يسع كل جزء منها جزءًا فيكون القطر كالضلعين سبعة أجزاء، وهو باطل بالشكل الجاري، أو أقل فينقسم الجزء، وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية ما يمكن يظهر امتناع أن تقع الفرج فيما بين بعض الأجزاء دون البعض.

(قال: ومنها ما يبتنى على مقدمات لا سبيل إلى إثباتها وهي وجوه:

الأول: لو كان الجسم من الجزء لكان ذاتيًا له، فيكون بيّن الثبوت.

ورد بأن ذلك في الأجزاء العقلية وبعد تعقل الماهية.

الثاني: الجزء متناهٍ فيكون متشكلًا، فإن كان ضلعًا انقسم، وإن كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج أقل من الجزء.

وردّ بأن ذلك في الأجسام الكرية.

الثالث: إذا صار ظل الجسم مثليه كان نصف الظل ظل النصف. ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم الانقسام.

وردّ بأن ذلك فيما له نصف).

أي من تلك الطرق ما يبتنى على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه:

الأول: لو كان الجسم من أجزاء لا تتجزأ لكان الجزء ذاتيًا له، متعقلًا قبل تعقله بين الثبوت له، غير مفتقر إلى البيان، ولا منكرًا عند كثير من العقلاء.

ورُدّ بأن ذلك إنما هو في الأجزاء العقلية كالأجناس والفصول، ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها، وأما الجزء الخارجي فقد يفتقر إلى البيان، كالهيولى والصورة عندكم، وكذا العقل إذا لم تتصور الماهية بحقيقتها، لجوهرية النفس وتجردها.

الثاني: لو وجد الجزء لكان متناهيًا ضرورة، وكان متشكلًا كرة أو مضلعًا لأن المحيطة به إما حد واحد أو أكثر، وكل منهما يستلزم الانقسام، أما المضلع فظاهر، وأما الكرة فلأنه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون منها أقل من الكرة.

وردّ بعد تسليم تشكل الجزء بأن ذلك إنما هو في الأجسام الكرية دون الأجزاء.

الثالث: لا شك أن كل جسم يصير ظله مثليه في وقت ما وحينئذٍ يكون بالضرورة نصف ظله، ظل النصف ففي المركب ظن ظل نصفه، فظل الجسم الذي طوله أجزاء وتر تكون شفعًا له نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء.

وردّ بمنع الكلية، وإنما ذلك فيما يكون له نصف.

(قال: ثم إنهم أبطلوا كون الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهمًا لا فعلًا بأنها لما كانت متساوية في الطبع بزعمهم جاز على كلٍّ ما جاز على الكل بحسب الذات، وإن امتنع بعارض تشخص أو غيره).

يشير إلى إبطال ما ذهب إليه ديمقراطيس وجمع من القدماء، من أن ما يشاهد من الأجسام المفردة كالماء مثلًا ليست ببسائط على الإطلاق، بل إنما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع، في غاية الصلابة، غير قابلة للقسمة[1] الانفكاكية، بل الوهمية فقط، وبهذا وبتسميتها أجسامًا يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء، وتقريره أن تلك الأجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخرين، وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها، والقسمة الانفكاكية مما لا يجوز على المجموع، فيجوز على كل جزء، إذ لو امتنعت على الجزء نظرًا إلى ذاته، لامتنعت على المجموع، ثم إمكان الانفكاك نظرًا إلى الذات لا ينافي امتناعه لعارض تشخص أو غيره، من صور نوعية أو غاية صغر أو صلابة، أو عدم آلة قطاعة، أو نحو ذلك. فلا يرد اعتراض الإمام[2] بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال، ومتجردة عند الاتصال، فهي أمور متشخصة، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها.

---

(١) القسمة: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «القسمة» في هذا الجزء.

(٢) الإمام: فخر الدين الرازي.

وأما اعتراضه بمنع تساوي الأجسام في الماهية، فلا يندفع بأن مبنى الكلام على اعترافهم يكون تلك البسائط متساوية في الطبع، لأن مراده على ما صرح به في المباحث المشرقية[١] هو أنه لو ادعى مدعٍ أنها متخالفة بالماهية، وأنه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية لم يثبت أن كل جسمٍ قابل للقسمة والانفكاكية، فلم يتم دليل على إثبات الهيولى. لكن لا خفاء في أنه احتمال بعيد لأن الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة، وعلى هذا ينبغي أن يحمل قول مَن قال إن القسمة بأنواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد، وإلا ففساده واضح، وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة أو سكونًا، كان أو غيرهما، فيكون أعم من الطبيعة، وفسر أنواع القسمة بما يكون بحسب الفتك والقطع، أو بحسب الوهم، والفرض، أو بحسب اختلاف عرضين قارين، أي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض، أو غير قارين أي ما هو له بالقياس إلى الغير كالتماس والتحاذي، وذلك لأن الانقسام إن تأدّى إلى الافتراق فالأول، وإلا فإن كان في مجرد الوهم فالثاني، وإلا فالثالث، وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسمًا ثالثًا، وإلا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم: إن الجزء ما لا ينقسم لا كسرًا ولا قطعًا، ولا وهمًا ولا فرضًا، من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين، وذلك للقطع بأن الجسم الذي يتسخن بعضه، أو وقع الضوء على بعضه، أو لاقى ببعضه جسمًا آخر، لم يحصل فيه الانفصال بالفعل، وبحسب الخارج ولم يصر جسمين، ثم إذا زال التسخن أو الضوء أو الملاقاة عاد جسمًا واحدًا. ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير أقسامًا غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودًا، ثم تعود متصلة في نفسها، واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة، وما يقال إنا قاطعون بأن محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم، لكن باعتبار اختلاف العرضين، لا بالنظر إلى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال وتميز في الخارج، بل بالفرض العقلي، ولهذا قال في الشفاء[٢]، ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض، حتى إذا زال ذلك

(١) هو كتاب «المباحث المشرقية» في العلم الإلهي والطبيعي. كتاب كبير مثل شرح المقاصد حجمًا، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، جمع فيه آراء الحكماء السالفين ونتائج أقوالهم وأجاب عنهم، رتبه على ثلاثة كتب وخاتمة، الأول في الأمور العامة وأقسام الموجودات قسمة أولية. والثاني مشتمل على أحكام أقسام الممكنات في مقدمة وجملتين. والثالث في واجب الوجود وصفاته والنبوّة والعقول العشرة والنفوس. ووعد في آخره بتأليف كتاب آخر في علمي الأخلاق والسياسات ليكون جامعًا لأقسام الحكميات (كشف الظنون ٢/ ١٥٧٧ ـ ١٥٧٨).

(٢) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» لأبي علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ.

العرض زال ذلك الاختصاص، مثل جسم تبيض لا كله فيفرض له بالبياض جزء، إذا زال ذلك البياض زال افتراضه، فما ذكر في شرح الإشارات[1] من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأدٍ إلى الافتراق يحمل على أنه لأمر في الخارج، وما ذكر في منطق الشفاء من أنه انفصال بالفعل يحمل على فعل الأذهان دون الأعيان.

(قال: ثم احتج المشاؤون منهم على ثبوت الهيولى بأنه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الأجزاء، وانفصاله بافتراقها، بل كان في ذاته متصلًا للانفصال، فله امتداد جوهري يتبدل عليه الامتدادات العرضية، كما في الشمعة، وهو المسمى بالصورة، ويمتنع أن يكون هو القابل للانفصال، لأنه لا يبقى معه، بل لا بد معه من قابل للاتصال، والانفصال يبقى معها ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى بالهيولى، وتحقيقه أن أول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية، لا تنتفي بتبدل المقادير، ولا تعقل الجسم دونها، يسمونه اتصالًا بل متصلًا بمعنى الجوهر الذي من شأنه الاتصال بمعنى كونه بحيث يفرض فيه الأبعاد، ولا خفاء في أنها بعينها لا تبقى مع الانفصال بل تزول إلى هويتين اتصاليتين مع بقاء أمر في الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضروري، بين أن ينعدم جسم بالكلية، ويحدث جسمان، أو بالعكس، وبين أن ينفصل إلى جسمين أو بالعكس، كماء الجرة يجعل في الكيزان وعكسه، ولا يمتنع توارد المتقابلين عليه، لكونه في نفسه استعدادًا محضًا يصير واحدًا بوحدة الصورة، ومتعددًا بتعددها، مع بقائها في الحالين، وعلى هذا يندفع إشكالات:

الأول: أن كون الاتصال جوهرًا وجزءًا من الجسم ضروري البطلان، بل الاتصال والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم، وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته.

الثاني: أن لا معنى للانفصال إلا انعدام هوية اتصالية إلى هويتين، فلا حاجة إلى قابل باقٍ.

الثالث: لو افتقر الانفصال إلى مادة لتسلسلت المواد.

الرابع: إن الزائل عند الانفصال إن كان هو الاتصال الجوهري الذاتي فقد انعدم الجسم، فلم يكن قابلًا، أو العرضي فلم يفد المطلوب.

---

(١) هو كتاب «الإشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة» للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، وله شروح، منها شرح الإمام فخر الدين الرازي، وشرحه أيضًا نصير الدين الطوسي (كشف الظنون ١/ ٩٤).

الخامس: أن الجسم إذا انفصل إلى جسمين، فإن كانت مادة هذا مادة ذاك كان الواحد بالتشخص موجودًا في حيّزين موصوفًا بجسميتين، وإن كانت غيريًا فعند الاتصال إن كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلًا بالذات، بل من أجزاء بالفعل، وإلا كان الانفصال إعدامًا للجسم بالكلية لا بمجرد الصورة الاتصالية).

لما بطل كون الجسم متألفًا من أجزاء لا تتجزأ أصلًا، أو تتجزأ وهمًا لا فعلًا، متناهية أو غير متناهية، يكون اتصاله باجتماعها، وانفصاله بافتراقها، ثبت أنه متصل في نفسه كما هو عند الحس، قابل للانفصال نظرًا إلى ذاته على ما مرّ، فله امتداد جوهري، تتبدل عليه المقادير المختلفة. أعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات[1]، كالشمعة التي تجعل تارة مدورًا وتارة مكعبًا، وتارة صفحة رقيقة إلى غير ذلك. وزعموا أن حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله، بل تدرك في بادىء النظر من الجسم غيره، أعني الجوهر الذي له الامتدادات العرضية الآخذة في الجهات، فليس هو خارجًا عن حقيقة الجسم بل عند أفلاطون[2] وأشياعه نفس الجسم، ويقبل الانفصال لذاته، وعند أرسطو[3] وأتباعه جزء منه حال في جزء آخر، هو القابل للانفصال، لأن القابل يجب اجتماعه مع المقبول، والاتصال يمتنع أن يبقى مع الانفصال، فلا بد من جوهر قابل للاتصال، والانفصال يبقى منهما، ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى بالهيولى. والجوهر الحال بالصورة الجسمية، وتحقيق ذلك أن أول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها، وحدوث آخر، ولا تعقل حقيقة الجسم دون تعقلها، بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها، وهم يسمونها بالاتصال، والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال، ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث تفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة الآخذة في الجهات، وإن كان لفظ الاتصال يطلق على معانٍ أُخر عرضية إضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر، كضلعي الزاوية أو غير إضافية، ككون الشيء بحيث إذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بذاته لأحد قسميه، ونهاية للآخر كالسطح لقسمي الجسم، والخط لقسمي السطح، والنقطة لقسمي الخط، والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميز أحد نوعيه وهو المقدار عن الآخر، وهو العدد، ويقع على الجسم التعليمي لأنه ذو اتصال بهذا المعنى، وعلى الصورة الجسمية، لأنها ذات اتصال

---

(١) الكميات: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الكم» و«الكميات» في الجزأين الأول والثاني.
(٢) أفلاطون: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.
(٣) أرسطو: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

بمعنى الجسم التعليمي، وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصورة الجسمية، ثم لا خفاء في أن تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بنفسها عند طريان الانفصال، بل تنعدم ويحدث هويتان أخريان مع القطع بأنه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال أمر واحد، وهو القابل لهما بالذات، للفرق الضروري بين أن ينعدم جسم بكليته، ويحدث جسمان آخران، أو ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث، وبين أن ينفصل جسم فيصير جسمين، أو يتصل جسمان فيصير جسمًا واحدًا، كماء الجرة يجعل في كيزان، أو ماء الكيزان يجعل في جرة، فذلك أن الأمر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى، وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد، ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه، مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه، بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه، وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه.

فإن قلت: الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما أنكره المتكلمون، وكثير من الفلاسفة، فكيف يصح دعوى كونها أول ما يدرك من جوهرية الجسم؟ وإنما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية.

قلنا: لا نزاع في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال، وفي كونه مدركًا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الأعراض. وإنما النزاع في أنه هل هو في نفس الأمر متصل واحد كما هو عند الحس أم لا؟ وعلى الأول هل هو تمام الجسم أم لا؟ بل يفتقر إلى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال، وأما الامتدادات العرضية، أعني المقادير فهي التي أنكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة. أعني القائلين بأنها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات، فالسطح للجسم، والخط للسطح، والنقطة للخط.

وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة إشكالات تورد في هذا المقام.

الأول: أن كون الاتصال جوهرًا أو جزءًا من الجسم ظاهر البطلان. إذ لا يعقل منه إلا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم، إذا تحققتهما كانا عائدين إلى وحدته وكثرته.

وجوابه: أنا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شأنه الاتصال وامتداد العرضي وكونه ظاهر الآنية للجسم موقوفًا تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل، ولم ينكره أحد إلا ما نسب إلى البعض من كون الجسم محض الأعراض، على أنه أيضًا قائل بأنها عند الاجتماع تصير جوهرًا قائمًا بنفسه، وإنما النزاع في كونه واحدًا في نفس الأمر لا متحصلًا من اجتماع الأجزاء، وفي كونه جزءًا من الجسم لإتمام

حقيقته، فهذا هو الذي يثبت بالبرهان. لا يقال: فما ذكره لا يفيد كونه جزءًا لجواز أن تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر، ويكون قبول الانفصال بأن ينعدم، ويحدث هويتان اتصاليتان أخريان. كيف وقد جعلتموها جوهرًا قابلًا للأبعاد ومتميزة بالذات، فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها. لأنا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية، وحدوث جسمين، وبين زوال الهوية الاتصالية إلى هويتين، هي التي شهدت بوجود جزء آخر باقٍ في الحالين، ثم إنهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لتنافي جوهريتها، بل حالة فيه، وقد سبق أن الحال في الشيء أعم من القائم به، لكن الشأن في لزوم كون ذلك الأمر الباقي محلًا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية، وعبروا عنها بالهوية الاتصالية، وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به.

فإن قيل: نسبة المقبول إلى القابل اختصاص الناعت، وهو معنى الحلول.

قلنا: الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر، الذي شأنه الاتصال مقبولًا وإنما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال.

الثاني: إن الانفصال إنما يفتقر إلى محل باقٍ لو كان وجوديًا وهو ممنوع، بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله.

والجواب: أنه ليس عدم الاتصال مطلقًا، بل عما من شأنه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال إلى اتصالين، أي زوال هوية اتصالية، وحدوث هويتين اتصاليتين، فلا بد من أمر قابل للاتصال تارة. وللاتصالين أخرى.

الثالث: لو كان قبول الانفصال محوجًا إلى المادة لاحتاجت المادة إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ضرورة قبولها الانفصال.

وجوابه: إن المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلًا بذاته، كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك، وتحقيقه أن ما يكون متصلًا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال، فيفتقر إلى أمر لا يكون متصلًا في ذاته وإلا منفصلًا، بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحدًا متصلًا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددًا منفصلًا بعروض الكثرة[١] والانفصال من غير افتقار إلى أمر آخر.

---

(١) الكثرة: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الكثرة» و«الوحدة» في الجزء الأول.

الرابع: إن كون الاتصال جزءًا من الجسم ينافي كون الجسم قابلًا للاتصال والانفصال، لأن الأول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال، والثاني يستلزم بقاء عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول، فحينئذٍ يتوجه أن يقال لو كان الاتصال جزءًا لم يكن الجسم قابلًا للانفصال، وقد قلتم ببطلان اللازم، أو يقال لو كان الجسم قابلًا له لم يكن الاتصال جزءًا، وقد قلتم بحقية الملزوم، وهكذا في الجانب الآخر لا يقال الاتصال يطلق بالإشراك أو المجاز، على امتداد جوهري، هو الجزء وليس بزائل عن الجسم، بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم، وليس بجزء له، بل كمية عارضة.

لأنا نقول: الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال إن كان هو الأول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذٍ، فيبطل قولكم في إثبات الهيولى: أن الجسم قابل للاتصال والانفصال، وإن كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه، فلم يمتنع كونه قابلًا للانفصال بذاته من غير افتقار إلى الهيولى، لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية، فزواله بزوالها، لأنا نقول: الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم، واللازم امتداد ما، وليس بزائل، كما يرى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها، لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لأنا نقول هذا لا يضر بالمقصود، بل يفيده لأن ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري، ويطرأ آخران هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا: كما تتبدل المقادير على جوهر باقٍ هو الصورة تتبدل الصورة على جوهر باقٍ هو المادة، بل الجواب: أن ليس معنى قبول الجسم للانفصال أنه بعينه ومع بقائه بجميع أجزائه يقبله، بل إن فيه جزءًا باقيًا بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذي يقابله، أما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة، وبين انفصاله إلى مياه جمة، وأما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا.

والإنصاف أن انفصال الماء إلى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر، وأن الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته، وإن تبدل في هويته لا جزء منها هو الهيولى.

الخامس: أن الجسم الواحد إذا انفصل إلى جسمين، فإما أن تكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها، وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم أن يكون الواحد بالشخص في حيّزين ومتصفًا بجسميتين، وإما غيرها وحينئذٍ إما أن تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشمل الجسم على أجزاء بالفعل، بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام، بل يتألف من أجسام لا تتناهى، ضرورة أن كل مادة تستدعي صورة على

حدة، أو غير موجودتين، فيلزم أن يكون انفصال الجسم انعدامًا له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية، وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال، أعني بقاء أمر قابل للاتصال والانفصال.

وجوابه: أن المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال. والآن بصفة التعدد لتعدده، ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها إلى مادة أخرى لما سبق من أنها استعداد محض ليس بمتصل، واحد في نفسه، كما ليس بمتعدد، وإنما يفرض له ذلك ببقاء تبعًا للصورة، فمناظر هذا الإشكال وإن أطنب فيه الإمام الرازي[1] راجع إلى الثالث، وههنا إشكال آخر، وهو أن المطلوب ثبوت المادة لكل جسم، وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي، كالفلك. إذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلًا في الخارج، وسيجيء جوابه في فروع الهيولى.

(قال: وذهب الإشراقيون[2] إلى أن الجسم واحد في ذاته لا تركيب فيه أصلًا، وإنما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه، ويحصل الأنواع منه، وزعموا أن الاتصال بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه عرض، وبمعنى الأمر الذي شأنه قبول الأبعاد، والامتداد في الجهات قائم بنفسه، متميز بذاته هو الجسم ليس إلا، وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل أبعاد الشمعة إنما هو نفس المقدار المستحفظة بتعاقب الخصوصيات، وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على أنه لو كان هناك امتدادان جوهري وعرضي، فإما أن يتفاوتا فيكون البعض من أحد الامتدادين لا في مادة أو يستويا فيرتفع الامتياز).

هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق أفلاطون[3]، وما له من الكشف[4] والعيان على

---

(١) الإمام الرازي: هو أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. انظر ترجمته الوافية في الجزء الأول.

(٢) الإشراقيون: تقدم شرح «الإشراق» و«الإشراقيون» في هذا الجزء.

(٣) أفلاطون: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٤) الكشف: عند أهل السلوك هو المكاشفة، والمكاشفة يقال لها رفع الحجاب الذي بين الروح الجسماني الذي لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة، وقد تطلق المكاشفة على المشاهدة أيضًا، قالوا: إن السالك حينما يضع قدمه في عليين الحقيقة بعدما يجذبها من طبيعتها السفلية بسبب جذبه الإرادة فإنه يصفي باطنه بالرياضة، فلذا تصبح عينه في كل وقت مفتوحة، وبمقدار ذلك الصفاء يرتفع عنه الحجاب ويزداد لديه قوة صفاء عقل المعاني المعقولة. ويقال لهذا: الكشف النظري، ثم يجب على السالك أن يتجاوز ذلك ويخطو عدة خطوات أكثر ولا يبقى في طريق=

طريقة أرسطو وما له من البحث والبرهان، ذهبوا إلى أن الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلًا، لا من أجزاء لا تتجزأ، ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه، أعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولًا، وعرضًا، وعمقًا، مثلًا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الأشكال، وإنما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات، فيزيد الطول على ما كان، وينقص العرض أو بالعكس، وكذا العمق، وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى. أعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقدارين، فلا يمتنع قبوله إياه مع بقائه بذاته، ومنشأ الغلط إطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والأجسام المتشاركة في الجسمية، إنما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بإزاء الجسميات[1] المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بإزاء الجسم المطلق، ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه، ومن حيث حصول الأنواع المختلفة منه يسمى هيولى، كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورًا، واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في إثبات الهيولى بوجوه:

الأول: أنه إن أريد بالامتداد[2] والاتصال[3] الجوهر الممتد في الجهات القابل

= أهل الفلسفة والحكمة وأن يجعل قلبه عاملاً أكثر حتى يتصل بنور القلب الذي يسمى الكشف النوري. وهنا يتقدم السالك نحو الأمام خطوات أخرى حتى تبدو له المكاشفات السرية التي يقال لها: الكشف الإلهي، وثمة تبدو له أسرار الخلق وحكمة الوجود. ثم يتقدم إلى الأمام أيضًا حتى يصل إلى المكاشفة الروحانية وهي التي يقال لها: الكشف الروحاني، فتنكشف له عوالم النعيم والجحيم ورؤية الملائكة والعوالم اللامتناهية فتبدو له الولاية (يد المقام). ثم يجب أن يجتاز هذه الدرجة حتى تبدو له المكاشفات الخفية حتى يجد بواسطتها عالم صفات الربوبية، وهذا ما يقال له المكاشفة الصفاتية (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٣٦٦). وقال الجرجاني في التعريفات: الكشف هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور العقلية وجودًا وشهودًا. وقال الإمام الغزالي في «المنقذ من الضلال»: وقد بين القدماء أن الكشف عن الأمور الغيبية يتم بطريقين: أحدهما: طريق الإلهام والحدس، وهو ذاتي والآخر طريق الوحي وهو خارجي طارئ. أما الإلهام فهو العلم الذي يقع في القلب بطريق الفيض من غير استدلال ولا نظر بل بنور يقذفه الله في الصدور.

(١) الجسميات: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجسم» في الجزء الأول.

(٢) الامتداد: عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية، وكذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية (كشف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٦٢).

(٣) الاتصال: ضد الانفصال وهو أمر إضافي يوصف به الشيء بالقياس إلى غيره، ويطلق على أمرين: أحدهما اتحاد النهايات بأن يكون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر سواء كانا موجودين أو موهومين، =

للأبعاد، فلا نسلم أنه غير الجسم بالامتداد والاتصال، وإن أريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين، فلا نسلم أنه جوهر بل عرض، ودعوى كونه جزءًا من حقيقة الجسم، وأول ما يدرك من جوهريته غير مسموعة، والتمسك بأن في الشمعة امتدادًا باقيًا مع تبدل المقادير عليه ضعيف، لأن ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته، من غير ثبوت أمر سوى الخصوصيات، كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الأشكال مع القطع بأنه عارض.

وبالجملة، فلا نسلم أن فيها امتدادًا معينًا ثابتًا لا يتغير أصلًا.

فإن قيل: نعني به ذلك الأمر الذي لم ينعدم عند تبدل الأشكال والمقادير، وانعدم عند انفصال الشمعة إلى الشمعتين.

قلنا: هو ما يقابل الانفصال من اتصال الأجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه.

وحاصل الكلام، أنا لا نسلم أن الاتصال، والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال، ويزول بطريانه جوهر، وجزء من الجسم، بل لا يعقل منه إلا أمر لا قوام له بنفسه، ولا غنى له عن الموضوع، فلا يكون إلا عرضًا، غايته أنه لازم للجسم، فعند زواله إلى اتصالين، يصير الجسم جسمين، حتى لو أمكن زواله لا إلى اتصالين، انعدم الجسم بالكلية، وأما بمعنى الأمر الذي شأنه الامتداد في الجهات وصحة فرض الأبعاد. فلا نسلم أنه غير الجسم، كيف ولا يعقل منه إلا أمر قائم بنفسه، متميز بذاته مستغنٍ في قوامه عن المحل؟ والتعبير عنه بالهوية[1] الاتصالية أو المتصل بالذات، أو نحو ذلك من العبارات لا يفيد.

= ويقال لذلك المقدار إنه متصل بالثاني بهذا المعنى، وثانيهما كون الشيء بحيث يتحرك بحركة شيء آخر ويقال لذلك الشيء إنه متصل بالثاني بهذا المعنى. وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقًا أو من جهة ما هو في مادة كاتصال خطي الزاوية واتصال الأعضاء بعضها ببعض، وعند المنطقيين الاتصال هو ثبوت قضية على تقدير قضية أخرى، فالمتصلة عندهم قضية شرطية حُكم فيها بوقوع الاتصال أو بلا وقوعه. وعند الحكماء هو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء مشتركة في الحدود (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٢ ـ ٩٣).

(١) الهوية: هي عبارة عن التشخص وهو المشهور بين الحكماء والمتكلمين، وقد تطلق على الوجود الخارجي وقد تطلق على الماهية مع التشخّص وهي الحقيقة الجزئية (وانظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الهوية» في الجزء الأول).

الثاني: أن الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض أفراده أو أصنافه جوهرًا والبعض عرضًا، وإن وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك. فلا نسلّم أن في المتميز جوهرًا غير نفس الجسم.

الثالث: أنه لو كان في الجسم امتدادان أحدهما جوهري، والآخر عرضي، فإن فضل أحدهما على الآخر وقع القدر الذي به التفاضل لا في مادة وهو محال، إذ لا عرض بدون الموضوع، ولا صورة بدون الهيولى.

وبالجملة لا حال بدون المحل، وإن لم يفضل بل تساويا في جميع الأقطار ارتفع الامتياز والاثنينية، لأن امتياز أفراد الطبيعة الواحدة الحالة إنما يكون بحسب المحل، وهذا مدفوع بأنهما متميزان بالحقيقة مع أن محل العرضي هو الجوهري أو الجسم، ومحل الجوهري هو المادة وإن أريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير.

(قال: وقد يستدل على نفي الهيولى بأنه إن لم تتحيّز[1] لم تصلح محلًا لما له اختصاص بالحيّز، وإن تحيزت فإما بالاستقلال فكان مثل الجسمية، فلم يجامعها، ولم يكن بالمحلية أولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة أو تسلسل المواد. وإما بالتبعية، فكانت صفة للجسمية حالة فيها. ويجاب بأن عدم الاستقلال لا يلزم أن يكون بحلولها بل قد يكون بالحلول[2] فيها، على أن الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل).

---

(١) التحيّز: هو الحصول في المكان، أو الحصول في الحيّز، والمتحيّز هو الحاصل في الحيّز، وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية فعند المتكلمين لا جوهر إلا بالمتحيّز بالذات أي القابل للإشارة بالذات، وأما العرض فمتحيّز بالتبع، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيّزًا بالذات وقد لا يكون متحيّزًا أصلًا كالجواهر المجردة، وقال صاحب المحاكمات: المتحيّز ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيّزًا بالاستقلال كالصورة والجسم، وإما أن يكون متحيّزًا بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض أو على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى فإنه متحيّز بشرط حلول الصورة فيها (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٣٦).

(٢) الحلول: اختلف العلماء في تعريفه، فقيل: هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، وقيل: معنى حلول شيء في شيء هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء. وقيل: الحلول هو الاختصاص الناعت أي التعلق الخاص الذي به يصير أحد المتعلقين نعتًا للآخر والآخر منعوتًا به. وقال بعض المتكلمين: الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، قال جمهور المتكلمين: إن الله تعالى لا يحل في غيره لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وإنه ينفي الوجوب الذاتي. والحلول السّرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالًا والمسري فيه محلًا. والحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر كحلول الماء في الكوز (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٧٠٦ ـ ٧٠٩).

إشارة إلى معارضة أوردها الإمام تقريرها أنه لو وجدت الهيولى، فإما أن تكون متحيّزة أو لا وكلاهما محال. أما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيّز والجهة فيما ليس بمتحيّز أصلًا، ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلًا للأجسام، وأما الأول فلأن تحيّزها إما أن يكون بطريق الاستقلال أو التبعية، ويلزم على الأول أن تكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في أخص صفات النفس، أعني التحيّز بالذات فيمتنع أن يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين، وأن يختص إحداهما بالمحلية والأخرى بالحالية، لأن حكم الأمثال واحد، وأن تختص الجسمية بالافتقار إلى المدة، بل يجب إما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة أو افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل، ويلزم على الثاني أن تكون المادة صفة للجسمية، حالة فيها دون العكس، لأن معنى الحلول التبعية في التحيّز، ولأنه لو جاز العكس لجاز أن يقال الجسم صفة للون حال فيه.

والجواب: أن عدم كون تحيّزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها، لجواز أن يكون ذلك باعتبار أن حلول الجسمية فيها شرط لتحيّزها، ولا نسلم أن كل ما يكون تحيّزه مشروطًا بشيء كان هو وصفًا لذلك الشيء حالًا فيه، بل ربما يكون بالعكس، على أن الاشتراك في التحيّز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما، إذ لا نسلم أن ذلك أخص صفات النفس. ولو سلّم فالمتماثلان إنما يتساويان في لوازم الماهية، لا في كل لازم لجواز أن يكون عائدًا إلى العوارض.

المبحث الرابع

(قال: المبحث الرابع في تفاريع المذاهب.

أما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في أنه هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها، وفي أنه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزأين، وفي أنه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة، وفي أنه هل له شكل، واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة، وقيل المثلث، وقيل المربع، أي المكعب، ليكن كونه محفوفًا بجواهر ستة، واتفقوا على أنه لا حظ له في الطول والعرض، إلا ما نسب إلى الصالحي[1]، وابن الراوندي[2]. أما

---

(١) الصالحي: هو محمد بن مسلم الصالحي، أبو الحسين، من زعماء المعتزلة الذين كانوا يقولون بالإرجاء، وكانت له مكانة كبيرة في علم الكلام، وناظر أبا الحسن الخياط (طبقات المعتزلة ص ٧٢، الملل ١٤٥).

(٢) ابن الراوندي: هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي أو ابن الراوندي، مات=

ما نقل من الاتفاق على أن له خطًا من المساحة. فمبني على أنها اسم للتحيز والجرم الموجب للتكاثف بانضمام الأمثال على أن المنقول عن الجبائي خلافه).

من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة، اختلافهم في أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها، كالعلم، والقدرة، والإرادة، فجوزه الأشعري[1]، وجماعة من قدماء المعتزلة، وأنكره المتأخرون منهم، وهي مسألة كون الحياة مشروطة بالبنية، وقد مرت، ومنها اختلافهم في أنه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزأين، فأنكره الأشعري لاستلزامه الانقسام، وجوزه أبو هاشم[2]، والقاضي عبد الجبار[3]، ومنها اختلافهم في أنه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة؟ فأنكره الأشعري، وجوزه إمام الحرمين[4]. وقد سبق بيانهما، ومنها اختلافهم في أن الجوهر الفرد هل له شكل؟ فأنكره الأشعري، وأثبته أكثر المعتزلة، كذا ذكره الإمام[5]، ونقل الآمدي[6] اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطًا أو ومحاطًا فينقسم، وإنما الخلاف في أنه هل يشبه شيئًا من الأشكال؟ فقال القاضي[7]: لا، وقال غيره: نعم، ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة، لأن في المضلع اختلاف جوانب، وقيل: المثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة، وقيل: المربع لأنه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج، وهذا قول الأكثرين. قال الإمام: والحق أنهم شبهوه بالمكعب، لأنهم أثبتوا له جوانب ستة،

= مصلوبًا ببغداد سنة ٢٩٨ هـ، فيلسوف مجاهر بالإلحاد، اشتهر بالزندقة وآرائه التي أنكرها عليه العلماء حتى رموه بالكفر، له ما يزيد عن مائة وأربعة عشر كتابًا، منها: «فضيحة المعتزلة»، «قصب الذهب»، «كتاب التاج»، «كتاب الدامغ»، «كتاب الزمرد»، «كتاب الزينة»، «كتاب القضيب»، «اللامع الفريد»، «لغة الحكمة»، (انظر: كشف الظنون ٥/ ٥٥، الأعلام ١/ ٢٦٧، وفيات الأعيان، البداية والنهاية ١١/ ١١٢، الملل والنحل ١/ ٨١، لسان الميزان ١/ ٣٢٣، النجوم الزاهرة ٣/ ١٧٥، خطط المقريزي ٢/ ٣٥٣).

(١) الأشعري: هو أبو الحسن الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) أبو هاشم: هو أبو هاشم الجبائي، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٣) القاضي عبد الجبار: هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسدأبادي، أبو الحسين، توفي بالري عام ٤١٥ هـ، قاض، أصولي، من شيوخ المعتزلة الكبار، لقب بقاضي القضاة، وله تصانيف كثيرة منها: «الأمالي» في الحديث، «تنزيه القرآن عن المطاعن»، «دلائل النبوّة»، «طبقات المعتزلة» (انظر: كشف الظنون ٥/ ٤٩٨ ـ ٤٩٩، طبقات السبكي ٣/ ٢١٩، لسان الميزان ٣/ ٣٨٦، تاريخ بغداد ١١/ ١١٣، طبقات المعتزلة ١١٢).

(٤) إمام الحرمين: الجويني، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٥) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٦) الآمدي: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٧) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

وزعموا أنه يمكن أن يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة، وإنما يكون ذلك في المكعب، وقد يستدل على وجوب الشكل له بأنه متناهٍ ضرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به، إما واحد فيكون كرة، أو أكثر فيكون مضلعًا ويجاب بأنه إن أريد بكونه متناهيًا أنه لا يمتد إلى غير نهاية فمسلم، ولا يلزم إحاطة حديه به مغاير للمحاط، وإن أريد أنه يحيط به نهاية، وينتهي إلى جزء لا جزء وراءه فممنوع، بل هو نفس النهاية. أعني الجزء الذي إليه ينتهي كل متناهي. ومنها أنهم اتفقوا على أنه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى أنه لا يتصف بشيء من ذلك، وإلا لكان منقسمًا ضرورة، وإنكار ذلك على ما نسب إلى أبي الحسين الصالحي[1] من قدماء المعتزلة جهالة. والمحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي أنه كان يقول الجزء الذي لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق، وليس بذي نصف، وأن الجسم ما احتمل الأعراض. ونقل الآمدي اتفاق الكل على أن للجزء خطًا من المساحة، وحمله على أن له حجمًا ما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه، ولزوم قبول الانقسام، بل ربما كان ذلك في الحجم أظهر لأنه اسم لما له امتداد ومقدار ما، بحيث إذا كان ذلك في الجهات كان جسمًا، وإن أريد أن له مدخلًا في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الأجزاء، فكذا في الطول والعرض، والمذكور في كلام المعتزلة أن له حظًا من المساحة، ومن الطول عند ابن الراوندي، واتفق أبو علي، وأبو هاشم، على أن لا حظ له من الطول، لأن مرجعه إلى التأليف الذي تذهب به الأجزاء في جهة مخصوصة، ثم اختلفا فذهب أبو علي إلى أن لا حظ له من المساحة لأنها أيضًا باعتبار التأليف، وذهب أبو هاشم إلى أن له حظًا من المساحة لأنها اسم لتحيّز الجوهر وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام أمثاله إليه، ومنها اختلافهم في أن الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات؟ وفي أنه هل يجوز أن يرى؟ وفي أنه هل يجوز أن يصير بثقل الجبل؟ وفي أنه كم يجوز أن يلقاه من الجواهر؟ وفي أنه هل يجوز أن يخلقه الله تعالى على الانفراد؟ وفي أنه هل يجوز أن تحله الحركة والسكون على البدل؟ وفي أنه هل يجوز أن تحله أعراض كثيرة؟ وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات، ونحن لا نبالي أن ينسب كتابنا إلى القصور بإعوازه لما لا طائل فيه، ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه.

(قال: وأما القائلون بالأجزاء القابلة للانقسام الوهمي دون العقلي، وقد اختلفوا في أشكالها، فقيل: كرات، وقيل: مكعبات، وقيل: مثلثات، وقيل: مربعات، وقيل: مختلفات).

---

(١) أبو الحسين الصالحي: تقدمت ترجمته قبل قليل.

ذكر الإمام أن القائلين بكون الجسم من أجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي، اختلفوا في أشكالها، فذهب الأكثرون إلى أنها كرات لبساطتها، والتزموا القول بالخلاء[١] وقيل: مكعبات وقيل: مثلثات، وقيل: مربعات، وقيل: على خمسة أنواع من الأشكال فللنار ذو أربع مثلثات، وللأرض مكعب، وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات، وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات، وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات، وذكر في الشفاء[٢] أنهم يقولون إنها مختلفة الأشكال، وبعضهم يجعلها الأنواع الخمسة.

(قال: ثم المشهور من الطائفتين أن طبيعة الأجزاء واحدة في جميع الأجسام فيكون اختلافها بحسب الأعراض، ويستند اختلاف الأعراض عندنا إلى قدرة المختار، وعندهم إلى اختلاف الأشكال، فلا حاجة إلى جعل بعض الأعراض داخلة في حقيقة الجسم).

أي القائلين بكون الجسم من أجزاء لا تنقسم أصلًا، والقائلين بأنها تنقسم وهمًا لا فعلًا إنها متماثلة أي جوهرها واحد بالطبع في جميع الأجسام. فاختلاف الأجسام إنما يكون بحسب الأعراض دون الماهيات، واختلاف الأعراض مستند عند المتكلمين إلى الفاعل المختار، وعند الآخرين إلى اختلاف أشكال الأجزاء على ما صرح به في الشفاء، وهل يلزم أن يكون بعض تلك الأعراض داخلًا في حقيقة الجسم، فتكون عوارض للأجزاء وذاتيات للأجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية؟ فيه كلام كما سيجيء إن شاء الله.

(قال: وأما القائلون بالهيولى والصورة فقد اتفقوا على فروع:

الأول: عموم الهيولى لكل جسم، وإن لم يقبل الانفكاك كالفلكيات، لأن الجسمية طبيعة نوعية، فلا يخالف في اللوازم وتحقيقه أنه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها، والأسباب المنفصلة عنها، ثم إنها ليست طبيعة عرضية، أو جنسية، يقع على معروضات أو ماهيات مختلفة اللوازم، كالوجود، والحيوانية، بل نوعية، لكونه أمرًا متحصلًا بنفسه، إذ لا يختلف إلا بما يلحقه من حرارة وبرودة، وما يقارنه من طبيعة فلكية، أو عنصرية، ونحو ذلك مما هو خارج عنها، متميزة بحسب الوجود، ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض إلا جوهرًا متصل الذات، وهذا لا ينافي كون الجسم جنسًا يؤخذ مبهمًا لا يتحصل إلا بما ينضاف إليه من الفصول، وقد

---

(١) الخلاء: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الخلاء» في هذا الجزء.

(٢) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» لأبي علي بن سينا.

يقرر بأن كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته، وإن امتنع لعارض، وبأن الانفصال في الوهم كافٍ في ثبوت المادة[١].

ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة[٢] خمسة:

الأول: ثبوت ذلك لكل جسم، وإن لم يكن قابلًا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لأن الجسمية، أعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية، إذ لا تختلف حيث تختلف إلا بالعوارض والمشخصات دون الفصول، وقد ثبت أنها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة إلى المادة، نظرًا إلى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات، والأسباب الخارجة، فكذا فيما لا يقبله، لأن لازم الماهية لا يختلف، ولا يتخلف. وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء إن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى تكون لأجل أن هذه حارة، وتلك باردة، وهذه لها طبيعة فلكية، وتلك لها طبيعة عنصرية، وهي أمور لا تلحق الجسمية من خارج، فإن الجسمية في الخارج موجودة، والطبيعة الفلكية موجودة أخرى، وقد انضاف إلى تلك الطبيعة القائمة المشار إليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج، بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئًا محصلًا ما لم يتنوع بأن يكون خطًا أو سطحًا إذ ليست المقدارية موجودة، والخطية موجودة أخرى، بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها، فالجسمية مع كل شيء يفرض بشيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة، وأما المقدار فلا مقدار فقط، بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتًا متقررة إما خطًا أو سطحًا.

فإن قيل: لا خفاء ولا خلاف في أن الجسم جنس تحته أنواع بل أجناس، وإنما الكلام في أنه جنس عالٍ أو فوقه جنس الجوهر، فكيف يصح القول بأن الجسمية طبيعة نوعية؟ ثم أي حاجة إلى ذلك في إثبات المطلوب. ومعلوم أن لوازم الطبيعة الجنسية أيضًا لا يختلف ولا يتخلف.

قلنا: فرق بين الجسم الذي يؤخذ أمرًا مبهمًا، لا يتحصل إلا بما ينضاف إليه من الفصول، وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس، واحتيج إلى بيان نوعيتها ليعلم أن احتياجها إلى المادة كما أنه ليس من جهة تشخصها، أعني كونها هذه الجسمية، أو تلك التشخص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الأقسام أو ماهياتها بأن تكون الجسمية طبيعة جنسية، تحتها جسميات، مختلفة الحقائق بالفصول، ممكنة الافتراق في اللوازم، كالحيوانية، أو عرضًا عامًا لجسميات كذلك كالوجود.

---

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٣٤ ـ ٤٦. المقصد السابع: الجسم مركب من الهيولى والصورة.

(٢) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الصورة» في هذا الجزء.

نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها أنه لم لا يجوز أن يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي، فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات. وقد أشير في الإشارات إلى الجواب بأن قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها في ذاتها إلى المادة، فيفتقر إليها، حيث كانت يعني أنه ليس علة الاحتياج ليخص الاحتياج بما يقبل الانفصال، بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم. ولا خفاء في توجه المنع، وقد تقرر عموم الهيولى للأجسام بأن كل جسم فهو بالنظر إلى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي، وإن امتنع ذلك لأمر زائد لازم كالصورة الفلكية، أو غير ذلك لازم كغاية الصغر والصلابة، وفي شرح الإشارات ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمي كافٍ في إثبات المادة إذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال فلا بدَّ من قابل باقٍ.

واعترض بأن الانفصال الوهمي إنما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج، فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب.

وأجيب: بأن معنى إمكان الانفصال الوهمي هو أن يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بأن فيه شيئًا غير شيء وجزءًا دون جزء لا من الأحكام الكاذبة الوهمية، بل الصادقة المبنية على إمكان جزء غير جزء في نفس الأمر وهو معنى الانفصال الخارجي، وحاصله أن القسمة الوهمية، وإن لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها، وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الأمر.

(قال: الثاني: امتناع الهيولى بدون الصورة لأنها إن كانت مشارًا إليها كانت جسمًا لامتناع الجوهر الفرد، وإلا فعند حصول الصورة تكون في بعض الأحياز[1] ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص، ورد بمنع انحصار المخصص في الصورة).

من فروع القول بالهيولى أنها تمتنع أن توجد مجردة عن الصورة لأنها حينئذٍ إما أن تكون ذات وضع أو لا. والمراد بالوضع هٰهنا كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه هٰهنا أو هنالك، فإن كانت ذات وضع كان جسمًا لكونه جوهرًا متحيّزًا قابلًا للانقسام في

(١) الأحياز: جمع حيّز، والحيّز في اللغة هو الفراغ مطلقًا، سواء كان مساويًا لما يشغله أو زائدًا عليه أو ناقصًا عنه، يقال: زيد في حيّز وسيع يسعه، أو في حيّز ضيّق لا يسعه بل بعض أعضائه خارج الحيّز. وفي اصطلاح الحكماء والمتكلمين لا يتصوّر زيادة الشيء على حيّزه ولا زيادة حيّزه عليه. وقيل: الحيّز والمكان واحد عند مَن جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق، وكذا عند المتكلمين إلا أنه بمعنى البعد المتوهم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٢٥ ـ ٧٢٧).

الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من أنه يمتنع أن يوجد جوهر متحيّز لا ينقسم أصلًا بمنزلة النقطة أو ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط أو السطح وإنما لم يقل كان جسمًا أو حالًا في جسم كالأعراض والصور، لأن الكلام في جوهر قابل للصور، وإن لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلًا للصورة في الجملة.

فعند حلول الصورة إما أن تكون في جميع الأحياز وهو تخصيص بلا مخصص، لأن نسبة الصورة الجسمية إلى جميع الأحياز على السوية.

فإن قيل: لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص.

قلنا: فننقل الكلام إلى خصوصية ذلك المظهر. أعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر، ثم تعيين هذا الحيّز من بين الأحياز التي هي أجزاء حيّز كلية ذلك النوع، ولا يرد النقض بهذا من الأرض مثلًا، حيث يخصص بهذا الجزء من حيّز الأرض لجواز أن يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي بهذا الحيّز كما إذا صار جزء من الهواء ماء ثم صار أرضًا فإنه ينزل على استقامة إلى أن يقع في حيّز من الماء ثم الأرض. وسيجيء لهذا زيادة بيان، وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما نفصله في الفرع الخامس. فلا يرد النقض به. نعم يتوجه أن يقال لم لا يجوز أن تكون للهيولى المجردة أوصاف وأحوال غير الصورة والأوضاع تعدها للاختصاص عند التجسم ببعض الأوضاع والأحياز على التعيين، وأما الرفع بإسناد الاختصاص إلى القادر المختار على ما ذكره الإمام فلا يتأتى على أصول القائلين بالهيولى.

(قال: الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى لأنها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل، فلم تحل فيه. وردّ بأنه يجوز أن لا يكون التجرد[1] ولا الحلول لذاتها).

ولهم في بيان ذلك وجوه:

أخصرها أنها لو وجدت لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه، لأن ما بالذات لا يزول، وأنها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة.

ورد الأول بأنه يجوز أن لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة، ولا الحلول فيها، بل كل منهما يكون لأمر من خارج.

---

(١) التجرد: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «التجريد» في هذا الجزء.

والثاني: يمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي، وقد مرَّ الكلام فيه.

وأشهرها: أن الصورة الجسمية مستلزمة للشكل، وهو مستلزم للمادة.

أما الأول: فلما سيجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل إلا هيئة إحاطة نهاية أو نهايات.

وأما الثاني: فلأن حصول الشكل[1] لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك، فإما أن تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية، فيلزم تساوي الأجسام في الأشكال أو بحسب فاعل من خارج، فيتوقف اختلاف المقادير والأشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال، وقد سبق أن ذلك بدون المادة محال.

واعترض بوجهين:

أحدهما: منع لزوم الانفصال، فإنه قد تختلف المقادير والأشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة وأشكالها مع أن امتدادها بحالها، وإن أريد أن إمكان الانفصال الوهمي مستلزم لإمكان الانفكاك المحوج إلى المادة على ما مرّ، كأن باقي المقدمات مستدركًا في البيان، وهو وإن لم يكن قادحًا في الفرض لكن لا كلام في استقباحه في أدب المناظرة سيما إذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الأبعاد.

وثانيهما: النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة، مع أن الجزء ليس على شكل الكل ومقداره.

وأجيب عن الأول بوجهين:

أحدهما: أن المراد لزوم أحد الأمرين، أعني الانفصال كما في تشكلات الماء تجعله مياهًا أو مجرد الانفعال كما في الشمع، وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال، مع ما عليهما من الإشكال. ولا خفاء في أن هذا مع كونه

---

(١) الشكل: في الأصل هيئة الشيء وصورته، تقول: شكل الأرض، أي صورتها، والشكل أيضًا هو المثل والشبيه والنظير، قال ابن سينا: مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعني شكله وهيئته، والشيء كلما بدل شكله تبدلت الأبعاد المحدودة. والشكل المنطقي هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر والحد الأكبر، فإذا كان الحد الأوسط موضوعًا في الكبرى ومحمولاً في الصغرى كان القياس من الشكل الأول (انظر معيار العلم في المنطق ص ١١٥ ـ ١٢٥، وكشاف اصطلاحات الفنون ١/١٠٣٩ ـ ١٠٤١).

مخالفًا لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك، لأن إمكان الانفعال[1] لازم قطعًا، فلا معنى لضم الانفصال إليه، وجعل اللازم أحدهما، ولا ينبغي أن يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الإشارات[2]. حيث قال: هذا الاعتراض ليس بقادح في الفرض، لأنا لم نجعل لزوم المحال مقصورًا على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال، وإنما معناها أنا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال، ولزوم الانفعال جميعًا، فإن ثبت كلا اللزومين فذاك، وإلا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو كافٍ في لزوم المادة.

وثانيهما: أن ليس المراد انفصال الجسم في نفسه، بل انفصال الأجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال، فإن هذا هو المحوج إلى المادة لا مجرد التمايز والافتراق.

وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال، وإلا فلا دخل لاتصال الأجسام بعضها ببعض في اختلاف أشكالها ومقاديرها، وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الإشارات: أن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض، وذلك مستلزم للمادة، ولما لاح على هذا الطريق أثر الضعف بناء على أنهم بنوا ثبوت المادة على إمكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه، حتى لو لم يوجد إلا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الأجسام، وأن دعوى إمكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل إلى طريق الانفعال. فقال: وبالجملة لا يمكن أن يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد، إلا بعد أن يكون فيه قوة الانفصال المقتضية للمادة.

وأجيب عن النقض أيضًا بوجهين:

أحدهما: أن هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال، فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء، إلى اختلاف القابل، وإن كان الفاعل واحدًا هو الصورة النوعية، بخلاف الصورة الجسمية. إذا فرضناها مجردة عن المادة، فإنه لا يتصور فيها ذلك، لأن حصول الجزئية بالانقسام، والكلية بالالتئام من لواحق المادة.

---

(١) الانفعال: هو أحد الكيفيات النفسانية، انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «أن ينفعل» في هذا الجزء.

(٢) هو كتاب «الإشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة» للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، وله شروح، منها شرح الإمام فخر الدين الرازي، وشرحه أيضًا نصير الدين الطوسي.

وثانيهما: أن هناك مانعًا هو الجزئية، فإنه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء، ما دام الجزء جزءًا، والكل كلًا؛ ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة من المادة، وهذا عائد إلى الأول، إلا أنه يرد عليه أن الجزء وإن امتنع كونه على مقدار الكل، لا يمتنع كونه على شكل كتدوير الفلك وحامله، والمقصود بالنقض هو الشكل، وإنما المقدار استطراد.

وجوابه أن الجزئية تمنع لزوم كون الجزء شكل الكل ضرورة، امتناع كونه جميع أجزاء الكرة، وهذا كافٍ في دفع النقض، على أن مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو أن يكون شكل الجزء والكل واحدًا بالشخص، ولا خفاء في أن الجزئية تمنع ذلك.

(قال: الرابع إن التلازم بينهما ليس لعلية أحديهما، بل لاحتياج الهيولى في بقائها إلى صورة ما، والصورة في تشخصها إلى هيولى بعينها).

قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الأخرى، فاحتيج إلى بيان ذلك على وجه لا يدور، وذلك أن الهيولى يحتاج في بقائها إلى صورة لا بعينها، وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام أخرى. نعم قد يلزم صورة واحدة لأسباب خارجية كما في الفلك، والصورة تحتاج في تشخصها إلى الهيولى المعينة، التي هي محليها، لما علم من أن شكلها إنما يكون بالمادة، وما يتبعها من العوارض، وليست الصورة علة للهيولى، لكونها حالة فيها محتاجة إليها، ولكونها مقارنة لما هو متأخر عن الهيولى. أعني التناهي والتشكل التابعين للمادة، ولكونها جائزة الزوال إلى صورة أخرى، مع بقاء الهيولى بعينها، ولا يعقل في الشيء المعين أن تكون علته شيئًا لا بعينه، وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلًا، ومن أن الهيولى لا تقوم بالفعل إلا بالصورة، فتكون محتاجة إليها في الوجود متأخرة عنها، ولأنها قابلة لصور غير متناهية، فلا تكون علة لشيء منها لعدم الأولوية، وإن انضم إليها ما يفيد الأولوية لم يكن للهيولى إلا القبول، والحق أن بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، وامتناع علية إحداهما للأخرى، ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هي صورة ما، وتأخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما سنح عليه من الإشكالات عسر جدًا، والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود، وبلغوا مداه، ولو علمنا فيه خيرًا لأوردناه.

(قال: الخامس إن اختلاف الأجسام في الآثار ليست للجسمية المشتركة، بل لأمر مختص غير عارض دفعًا للتسلسل، وهو الصورة النوعية، ونوقض باختلاف

الصورة، فإن التزم بقاءها لا إلى نهاية، أو استناد اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله في العوارض. وقد يقال إن مبادىء آثار الأجسام أمور بها تنوعها وتحصلها، فلا يكون إلا جوهر مقومه، وحاصله أنا نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مثلًا، مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية، فلا بدّ من الاختلاف بمقوم جوهري، نسميه الصورة النوعية، ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئيه، أو بجوهر غير حال في مادته).

من تفاريع القول بالهيولى والصورة إثبات صور نوعية، هي مبادىء اختلاف الأنواع بالآثار، وبيانه أنه لا خفاء في أن للأجسام آثارًا مختلفة كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو بعسر كما في الأرض، أو امتناع عن ذلك كما في الفلك، وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الأشكال والأمكنة والأوضاع، وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر، ولا بأمر مفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام، ولأن الكلام في آثار الأجسام فيلزم الخلف، فتعين أن تكون بأمور مختصة مقارنة، ويجب أن تكون صورًا لا أعراضًا، لأنا ننقل الكلام إلى أسباب تلك الأعراض فيتسلسل، ولأن تنوع الأجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الأمور، ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض.

واعترض بأن الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة، وقرره الإمام[1] بأن اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلًا لو كان لأجل صورة أخرى، فإما أن يكون ذلك على طريق المساوقة[2]، فيلزم استناد كل صورة إلى صورة لا إلى نهاية، أو على طريق المسابقة، بأن تستند الصورة الحاصلة في الحال إلى صورة سابقة عليها، فيندفع أصل الاحتجاج، لجواز أن يستند كل عرض إلى عرض سابق عليه.

فأجاب بأنه على طريق المسابقة، ويمتنع مثله في الأعراض لأنها مستندة إلى مبادىء موجودة في الأجسام تعيدها عند زوالها بالقسر لوجهين:

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) المساوقة: تستعمل فيما يعمل الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق فتشتمل الألفاظ المرادفة والمساوية. والمساوقة عبارة عن التلازم بين الشيئين بحيث لا يتخلف أحدهما عن الآخر في مرتبة، وإذا كان لأحد الشيئين معية مع الآخر كان مساوقًا له، وكذلك إذا كان بينهما تلازم في التغير (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٥٢٨).

أحدهما: أن الماء المسخن بالنار يعود باردًا، فلولا أن في جسم الماء شيئًا محفوظ الذات عند ملاقاة النار كما كان كذلك بخلاف الصورة المائية، فإنها إذا زالت إلى الهوائية لا تعود بالطبع.

وثانيهما: أن كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج، ولا كاسر سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج، وأنت خبير بأن هذا إنما يتم لو ثبت لكل عرض كذلك أن يجب أن يعود بعد الزوال، وينكسر عند الامتزاج وإلا فيجوز أن تكون الأعراض التي كذلك مستندة إلى أمور محفوظة هي أعراض يستند كل منها إلى عرض قبله، وهكذا إلى غير النهاية كالصور، ولذا قال الإمام رحمه الله في موضع آخر أن الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الأعراض من الأين، والكيف، وغيرهما، إلى قوى موجودة في الجسم، وأما إنها صور لا أعراض فلا، بل الأقرب عندنا أنها من قبيل الأعراض.

والحاصل أنه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الإطلاق، لا يمتنع تعاقب الأعراض التي يستند إليها ما يعود بعد الزوال، فيكون كل سابق معدًا للاحق، ويرجع اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات، وإن كان المبدأ واحدًا، وقد يقال نحن نعلم بالضرورة أن هٰهنا آثارًا صادرة عن الأجسام كالإحراق للنار، والترطيب للماء، فلو لم يكن فيها إلا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك، فلا بد فيها من أمور هي مبادىء تلك الآثار. ولا خفاء في أن الأجسام إنما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بتنوع نوع، فتنوعها وتحصلها إنما يكون باعتبار تلك المبادىء، فتكون صورًا لا أعراضًا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض. وحينئذٍ يندفع ما يقال: لم لا يجوز أن تكون تلك الآثار مستندة إلى الفاعل المختار؟ أو يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام دون بعض؟ أو يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الأجسام وهيوليتها؟ وبهذا يظهر أنه يكفي في إثبات الصور النوعية أن يقال: نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصور الجسمية، فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية. ويردّ على هذا التقريرين بعد تسليم اختلاف الأجسام بالحقيقة، وكون الآثار صادرة عنها، وكون هيوليتها متفقة للحقيقة، وكذا صورها الجسمية.

إنا لا نسلّم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرًا حالًا في الهيولى ليكون صورة، ولم لا يجوز أن يكون عرضًا قائمًا بأحد جزئيه لا بالجسم نفسه، ليدفع بأن العرض الحال في الجسم متقوم به، متأخر عنه، فلا يكون مقومًا له متقدمًا عليه، أو يكون جوهرًا غير حال في مادته، فلا يكون صورة، ولا يكون الاحتياج فيما بينه، وبين الجزأين الآخرين على

وجه آخر غير الحلول، والحق أن إثبات الصور الجوهرية سيما النوعية، وأن الذي يعلم قطعًا هو أن الماء والنار مثلًا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالإنسان والفرس في الحيوانية، وأما أن في كل منهما جوهرًا لا يختلف بالحقيقة حالًا فيه أيضًا هو المادة، وآخر كذلك حالًا في الأول هو الصورة الجسمية، وآخر مختلف بالحقيقة حالًا فيه أيضًا هو الصورة النوعية، وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر إلى أن تنتهي إلى النوع الأخير كالإنسان مثلًا، فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والأخلاط والأعضاء، وآخرها صورة نوعية إنسانية حالة غير النفس الناطقة[1] المفارقة فلم يثبت بعد، وما يقال إن الأجزاء العقلية إنما توجد من الأجزاء الخارجية فلا بدّ في اختلاف أنواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة، هي مأخذ الفصول ليس بمستقيم، لأنهم جعلوا العقول والنفوس أنواعًا بسيطة من جنس الجوهر، ولأن الجزء الخارجي قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة، اللهم إلا بمجرد التسمية، ووقع في ديباجة الأخلاق العنصرية[2] ما يشعر بأن على الصورة الإنسانية طراز عالم الأمر أي المجردات، وكأنه أراد أنها لغاية قربها من الكمالات وإعدادها البدن، لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات، وإن كانت حالة في المادة أو أراد بكونها من عالم الأمر أن وجودها دفعي لا كالهيولى، وما لها من الأطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد، وأما ما يقال من أنه أراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ [غافر: ١٥] فيكذبه تصريحه بأنها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به، وأن النفس مبدأ لوجودها.

---

(١) النفس الناطقة: قال ابن سينا في النجاة: وأما النفس الناطقة فتقسم قواها أيضًا إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلًا باشتراك الجسم، فالقوة العاملة هي العقل العملي، والقوة العالمة هي القوة النظرية أو العقل النظري. ويحدّ ابن سينا النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية كما يلي:

١ ـ النفس النباتية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي.

٢ ـ النفس الحيوانية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

٣ ـ النفس الإنسانية: كمال أول لجسم آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (انظر النجاة ص ١٥٧ ـ ١٦٥. وانظر أيضًا شرحًا وافيًا لمصطلح «النفس» في هذا الجزء).

(٢) الأخلاق العنصرية: كذا في الأصل، ولعله كتاب «أخلاق الناصري» للعلّامة المحقق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ، ألفه بقهستان لأميرها ناصر الدين عبد الرحيم المحتشم لما التمس منه ترجمة كتاب الطهارة في الحكمة العملية لعلي بن مسكويه فضم إليه قسمي المدني والمنزلي (كشف الظنون ١/٣٨).

المبحث الخامس
في أحكام الأجسام[1]

(قال: المبحث الخامس في أحكام الأجسام فمنها أنها متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض، ويجوز على كل ما يجوز على الآخر، ويبتني على ذلك استناد اختلاف العوارض إلى القادر المختار، وخرق السمٰوات، وكثير من خوارق العادات، وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة، ولاشتراكها في التميز وقبول الأعراض، وهما من أخص صفات النفس وانقسام الجسم إليها. وقد يتوهم أن المراد بتماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الأنواع المختلفة، كالحيوان مثلًا، فيستدل بأن حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص إنما هو لاختلاف الأنواع).

بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم أخذ في بيان أحكامه، فمنها أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة، وإنما الاختلاف بالعوارض، وهذا أصل يبتني عليه كثير من قواعد الإسلام، كإثبات القادر المختار، وكثير من أحوال النبوّة والمعاد، فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد أن يكون بمرجح مختار، إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء، ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار، والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات، وأحوال القيامة، ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وإنها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة، ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر، واختلاف الأجسام بالحقيقة من جعل بعض الأعراض داخلة فيها، وقد يستدل بأن الأجسام متساوية في التميّز، وقبول الأعراض، وذلك من أخص صفات النفس، وبأن الجسم ينقسم إلى الفلكي والعنصري[2]

---

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٧٠ ـ ٧٨. في أقسام الجسم وتركيبه.

(٢) الجسم الفلكي والعنصري: الجسم اسم مشترك قد يطلق على المسمى به، من حيث إنه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة، أعني أنه ممسوح بالقوة وإن لم يكن بالفعل. وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يعرض فيها أبعاد كيف نسبت طولًا وعرضًا وعمقًا ذات حدود متعينة. وهذا يفارق الأول في أنه لو لم يشترط كون الجملة محدودًا ممسوحًا بالقوة أو بالفعل، أو اعتقد أن أجسام العالم لا نهاية لها، لكان كل جزء منها يسمى جسمًا بهذا الاعتبار. ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة وهو بالصفة التي ذكرناها فتسمى جسمًا بهذا الاعتبار والفرق بين الكم وهذه الصورة أن قطعة من الماء والشمع كلما تبدلت أشكالها تبدلت فيها الأبعاد المحدود الممسوحة، ولم يبق واحد منها بعينه واحدًا بالعدد، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال واحدة بالعدد من غير تبدل. =

بما لهما من الأقسام، ومورد القسمة مشترك، وبأن الأجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الأعراض، ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك، والكل ضعيف. ومن أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم، وإن كانت هي أنواعًا مختلفة مندرجة تحته فتمسك بأن الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه، فلذلك اتفق الكل على تماثله، فإن المختلفات إذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة، والمشتمل عليها، فيعم الطبيعي والتعليمي، ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة، لا تختلف إلا بالعوارض كالإنسان دون الفصول، والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنس بعيد ثم قال:

وقول النظام[1] يتخلفها لتخالف خواصها إنما يوجب تخالف الأنواع، لا تخالف المفهوم من الحد.

(قال: ومنها أنها باقية بحكم الضرورة لا بمجرد البقاء في الحس، وقابلة للفناء لكونها حادثة على ما سيأتي، ولقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وهلاك البسيط لا يتصور إلا بفنائه، ولا يخفي أن الحدوث إنما يقتضي إمكان العدم بالذات، وهو لا ينافي امتناعه بالغير وهو المتنازع. فإن استروح إلى أن الحكم هو الإمكان حتى يثبت ما به الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركًا).

أي من أحكام الأجسام أنها باقية زمانين وأكثر بحكم الضرورة بمعنى أنا نعلم بالضرورة أن كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات، بل إن كان ففي العوارض والهيئات، لا بمعنى أن الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض

= والصورة القابلة لهذه الأحوال هي جسمية، وكذلك إذا تكاثف الجسم مثلاً كانقلاب الهواء بالتكاثف سحابًا، أو ماء أو تخلخل مثل الجمد، لما يستحيل صورته الجسمية واستحال أبعاده ومقداره، ولهذا يظهر الفرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم، وبين الصورة التي هي من باب الجوهر (معيار العلم في المنطق ص ٢٩٠ ـ ٢٩١). والحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة إلى مركّب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء، وقسّموا المركب إلى تام وغير تام والبسيط إلى فلكي وعنصري، وتارة إلى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية، وإلى مفرد لا يتركب منها (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٦١ ـ ٥٦٦).

(١) النظّام: هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري أبو إسحق النظام. المتوفى سنة ٢٣١ هـ، تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

بأنه يجوز أن يكون ذلك بتجدد الأمثال كما في الأعراض، وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء، وعليه يحمل ما قال في التجريد أن الضرورة قاضية ببقاء الأجسام، وبيّن بأن غاية أمرها التفرق والانقسام، وهو لا يوجب الانعدام. وأنت خبير بأن دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد. كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد، واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث، فإن العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز، وقد جاز الأول فكذا الثاني، وتارة بالإمكان، فإن معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرًا إلى الذات. وأجيب بأن هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع، فإنه يجوز أن يكون الشيء في ذاته قابلًا للعدم السابق واللاحق جميعًا، ويمتنع أحدهما أو كلاهما لعلة، والحاصل أن الحدوث لا ينافي الأبدية كما في النفس الناطقة على رأي أرسطو، والإمكان لا ينافي الأبدية والأزلية كما في القدماء لزمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة ويمكن أن يقال: إنه لما كان الحكم بجواز العدم نفي ذلك الحكم حتى يقوم دليل الامتناع. لا يقال على هذا لا حاجة إلى اعتبار الحدوث لأن الجسم ممكن جائز الوجود والعدم قديمًا كان أو حديثًا لأنا نقول هو مراعاة لطرق المتكلمين حيث يقسمون الوجود إلى القديم والحادث لا الواجب والممكن وبيان لجواز حصول العدم بالفعل وذلك في الحدوث دون مجرد الإمكان.

وقد يستدل بنحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٦].

وغير ذلك من العمومات مع القطع بأن الهلاك والفناء في المركبات، وإن جاز أن يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط وأجزاء الجسم من الجواهر الفردة أو الهيولى والصورة لا يتصور إلا بالانعدام.

(قال: وحين اقتضت شبهة امتناع بقاء الأعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء. واعتبر حيث مثلها في الأجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء، فالتزم عدم البقاء، والكرامية ضرورة البقاء، فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع إمكان الفرق بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها، فتدور بخلاف الجواهر، فإنه يجوز أن يبقيها الله تعالى بأعراض متعاقبة يحتاج إليها الجواهر ويفنيها بلا واسطة أو بعدم خلق تلك الأعراض أو العرض الذي هو الفناء واحدًا أو متعددًا على اختلاف المذاهب، وتمسكت الفلاسفة في امتناع فنائها، بأصولهم الفاسدة من أنها مستندة إلى القديم إيجابًا، ومفتقرة إلى مادة لا تقبل العدم، لاستحالة تسلسل المواد ولا تجرد من الصورة لما مرّ).

يعني أن ما ذكر في عدم بقاء الأعراض من أنها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريًا في الأجسام أيضًا، على ما سبق. اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها، فالتزم أنها لا تبقى زمانين، وإنما تتجدد بتجدد الأمثال كالأعراض قولًا بانتفاء الملزوم، لانتفاء اللازم، والكرامية[1] قالوا: قضاء الضرورة ببقائها، فالتزموا امتناع فنائها قولًا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم، وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة، فاندفع ما ذكره الفريقان مع إمكان البعد عن النقض، بأنه يجوز أن تفنى الأجسام بعد بقائها، بأن لا يخلق الله تعالى فيها الأعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجًا إليها مشروطًا بها كالأكوان وغيرها على ما ذهب إليه القاضي[2] وإمام الحرمين[3] أو بأن لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء كما قال الكعبي[4]، أو بأن يخلق فيها عرضًا هو الفناء إما متعددًا كما قال أبو علي: أنه تعالى يخلق لكل جوهر فناء، وإما غير متعدد كما قال غيره. إن فناء واحدًا يكفي لإفناء كل الأجسام، وزعم بعضهم أن قول النظام بعدم بقاء الأجسام مبني على أن الجسم عنده مجموع أعراض، والعرض غير باقٍ وقد نبهناك على أن ليس مذهبه أن الجسم عرض، بل أن مثل اللون والطعم والرائحة من الأعراض أجسام قائمة بأنفسها، وأما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الأجسام بزوال الصور النوعية، والهيئات التركيبية، وإنما النزاع في فنائها بالكلية، أعني الهيولى والصورة الجسمية، ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد أزليته المستلزمة لأبديته، فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم بأجوبتها.

---

(١) الكرّامية: من الفرق الكلامية الصفاتية، أتباع أبي عبد الله محمد بن كرّام السجستاني، كانت لهم معتقدات عدة تأثروا بالفلاسفة كما أنهم أوّلوا كثيرًا من النصوص، وقد اختلف اتباعه وانقسموا إلى اثنتي عشرة فرقة خالفت بعضها بعضًا، وقد فصل أراءها ومعتقداتها كل من: الملل ١٨٠، التبصير ٦٥، الفرق ٦٥، العبر ١/ ١٠، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٧.

(٢) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٣) إمام الحرمين: الجويني، تقدمت ترجمته.

(٤) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو القاسم، ولد في بلخ سنة ٢٧٣ هـ وفيها توفي سنة ٣١٩ هـ، أحد أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية، له عدة مؤلفات منها: «أدب الجدل»، «أوائل الأدلة» في أصول الدين، «تجريد الجدل»، «تحفة الوزراء»، «تفسير القرآن»، «التهذيب» في الجدل، «عيون المسائل»، «قبول الأخبار في معرفة الرجال»، «كتاب الأسماء والأحكام»، «كتاب الإمامة»، «محاسن آل طاهر المسترشد» في الإمامة، «مفاخر خراسان»، «المقالات» (انظر: كشف الظنون ٥/ ٤٤٤، الأعلام ٤/ ٦٥، معجم المفسرين ١/ ٣٠٣، تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤، خطط المقريزي ٢/ ٣٤٨، وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢، لسان الميزان ٣/ ٢٥٥، اللباب ٣/ ٤٤، هدية العارفين ١/ ٤٤٤، طبقات المعتزلة ص ٨٨).

(قال: ومنها أن الجسم لا يخلو عن شكل لتناهيه، وعن حيّز بحكم الضرورة إلا أن خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة أن لكل جسم شكلًا طبيعيًا وحيّزًا طبيعيًا ضرورة أنه لو خلي وطبعه لكان على شكل وفي حيّز مكانًا كان أو غيره، ويلزم أن يكون معينًا لاستحالة الحصول في المبهم، ولا يكون إلا واحدًا لكونه مقتضى الواحد).

لأنه متناهٍ[١] على ما سيجيء وكل متناهٍ فله شكل إذ لا معنى له سوى هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وأما الافتقار إلى الحيّز بمعنى فراغ يشغله فضروري، وإنما يذكر هو وأمثاله من الأحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر إلى تنبيه أو زيادة تحقيق وتفصيل أو تعقيب تفريع، أو يقع فيه خلاف من شرذمة، ثم استناد خصوصيات الأشكال والأحياز إلى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجيء، وذهبت الفلاسفة إلى أن لكل جسم شكلًا طبيعيًا، وحيّزًا طبيعيًا، لأنه عند الخلو عن جميع القواسر[٢] والأسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين، في حيّز معين، وهو المعنى بالطبيعي، وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأنه يجوز أن يقتضي شكلًا ما، وحيّزًا ما، ككل جزء من أجزاء الأرض، وتستند الخصوصية إلى سبب خارج كإرادة القادر المختار. لا يقال لعل من الأسباب ما هو من لوازم ماهيته، فيكون فرض الخلو عند فرض محال، فيجوز أن يستلزم محالًا هو الخلو عن الشكل والحيّز لأنا نقول: ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيًا لا قسريًا، وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيّز هٰهنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي، حتى يرد الاعتراض بأن الجسم قد لا يكون له محل كالمحدد، فضلًا أن يكون طبيعيًا، ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا: إن كل جسم له حيّز طبيعي، فإن كان ذا مكان كان حيّزه مكانًا، وقال أيضًا: لا جسم إلا وله حيّز، إما مكان، وإما وضع، وإما ترتيب.

فإن قيل: الاختصاص بالحيّز الطبيعي كما أنه ليس معللًا بالأسباب الخارجية، كذلك ليس معللًا بالجسمية ولوازمها لا بد من خصوصية، فينقل الكلام إليها ويتسلسل[٣].

---

(١) المتناهي: ما له نهاية ويمكن قياسه، يقال لعدد صحيح إنه متناهٍ إذا أمكن الحصول عليه بإضافة الواحد إلى نفسه إما مرة واحدة، وإما مرات متكررة تكون إحداها هي الأخيرة. ويقال للعدد الحقيقي إنه متناهٍ إذا كان أقل من عدد صحيح متناهٍ. ويقال للمقدار إنه متناهٍ إذا أمكن قياسه بالنسبة إلى مقدار من نوعه بعدد حقيقي متناهٍ. والمتناهي: هو المحدود.

(٢) القواسر: جمع القسر، وهو القهر، ويقال قسره على الأمر: قهره.

(٣) التسلسل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «التسلسل» في الجزء الأول.

قلنا: قد سبق في بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الإشكال، واتفقوا على أن الحيّز الطبيعي لا يكون إلا واحدًا لأن مقتضى الواحد واحد، ولأنه لو تعدد فعند عدم القاسر إما أن يحصل فيهما وهو محال بالضرورة، أو في أحدهما فلا يكون الآخر طبيعيًا، وأيضًا إذا بقي خارجًا بالقسر، فعند زوال القاسر إما أن يتوجه إليهما وهو محال، أو إلى أحدهما وفيه ميل عن الآخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبًا بالطبع، أو لا يتوجه إلى شيء منهما، فلا يكون شيء منهما طبيعيًا، لا يقال يجوز أن يكون الحصول في أحدهما أو الميل إليه بحسب ما يتفق من الأسباب المخصصة، مانعًا من الآخر، لأنا نقول الكلام فيما إذا فرض خاليًا عن جميع الأسباب الخارجة نعم يرد عليه أنه يجوز أن لا يحصل في أحدهما، ولا يتوجه إليه لامتناع الترجح بلا مرجح، وكون كل مانعًا من الآخر، بل يبقى حيث وجد. وجعل صاحب المواقف[1] إثبات الحيّز الطبيعي من فروع القول بالهيولى نظرًا إلى أن القائلين بالجزء يجعلون الأجسام متماثلة، لا تختلف إلا بالعوارض.

(قال: ومنها أنه يمتنع خلو الجسم عن العرض وضده، وجوزه بعض الفلاسفة في الأزل[2] وبعض المعتزلة، فيما لا يزال مطلقًا، وبعضهم في الأكوان، وبعضهم في غير الأكوان، احتج المانعون بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق، وبأنها متماثلة لا تتميز ولا تتشخص إلا بالأعراض، ووجود غير المتشخص محال.

والجواب: أن هذا لا يفيد العموم المتنازع إلا إذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل. واحتج المجوز بأن أول الأجسام خالٍ عن الاجتماع والافتراق، والهواء عن اللون، فإن عدم إدراك المحسوس بلا مانع دليل العدم، وادعاء المانع بلا بيان مفضٍ إلى السفسطة[3]).

اعلم أن ظاهر مذهبي المنع، والتجويز ليسا على طرفي النقيض لأن حاصل الأول وهو مذهب أكثر المتكلمين أنه يجب أن يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض، أي من كل جنس من أجناس الأعراض، إذا كان قابلًا له كذا في نهاية العقول، وقال إمام الحرمين[4] مذهب أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض،

---

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٤٧ ـ ٦٩. المقصد الثامن: إثبات الهيولى في الجسم.

(٢) الأزل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الأزل» في الجزء الأول.

(٣) السفسطة: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «السفسطة» في الجزء الأول.

(٤) إمام الحرمين: الجويني، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

وعن جميع أضدادها، إن كان له أضداد، وعن أحد الضدين إن كان له ضد، وعن واحد من جنسه إن قدر عرض لا ضد له، ولا خلاف في امتناع الخلو عن الأعراض بعد قبولها، وحاصل الثاني أنه يجوز أن لا يوجد فيه شيء من الأعراض، إما في الأزل كما هو رأي الدهرية القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها، محدثة بصفاتها، وإما فيما لا يزال كما هو رأي الصالحية[1] من المعتزلة. فمرجع الأول إلى إيجاب كلي ـ والثاني إلى سلب كلي، والأشبه هو الإيجاب الجزئي بمعنى أنه يجب أن يوجد في كل جسم شيء من الأعراض، إلا أن القائلين بالتفصيل منهم مَن خصه بالألوان بمعنى أنه يجب أن يوجد فيه شيء من الألوان وهم المعتزلة البغدادية، ومنهم مَن خصه بالأكوان بمعنى أنه يجب أن يوجد فيه الحركة أو السكون، والاجتماع، أو الافتراق، وهم البصرية، واحتجاج المانعين بأن الجسم متحقق في الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخلو عن حركة أو سكون، واجتماع أو افتراق على تقدير تمامه. إنما يفيد هذا الإيجاب الجزئي لا الإيجاب الكلي المدعي. نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب[2] الكلي، وعلى البغدادية القائلين بجواز العلو عما عدا الألوان، وكذا احتجاجهم بأن الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة، وتشخص الأجسام إنما هو بالأعراض لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر المتماثلة، فلو وجدت بدون الأعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم. أعني امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض، لأن البعض كافٍ في التشخص. نعم يفيد

---

(١) الصالحية: فرقة من المرجئة القدرية أتباع صالح بن عمر الصالحي، والذي عدّه ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وقد خالف الصالحي جمهور العلماء في كثير من الآراء. وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر الجهل به، وأن الصلاة ليست عبادة، والإيمان وحده هو العبادة، كانت للصالحية ضلالات كثيرة (الفرق بين الفرق ص ٢٠٧، الملل والنحل ١٤٥، طبقات المعتزلة ٧٣).

(٢) السلب: يطلق السلب عند المنطقيين والحكماء على مقابل الإيجاب، قالوا: الإيجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت واللاثبوت، فثبوت شيء لشيء إيجاب وانتفاؤه عنه سلب، وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع وبوقوع النسبة ولا وقوعها. والسلب هو أحد قسمي القضية الحملية: فكل قضية تنقسم إلى سالبة وموجبة، أي نافية ومثبتة، فالإيجاب الحملي مثل قولنا: الإنسان حيوان، وأما السلب الحملي فهو مثل قولنا: الإنسان ليس بحيوان. وأما الإيجاب المتصل: فهو مثل قولنا: إن كان العالم حادثًا، فله محدث. والسلب ما يسلب هذا اللزوم والاتصال، كقولنا: ليس إن كان العالم حادثًا فله محدث، والإيجاب المنفصل: مثل قولنا: هذا العدد إما مساوٍ لذلك العدد، أو مفاوت له. والسلب ما يسلب هذا الانفصال، وهو قولنا: ليس هذا العدد إما مساويًا لذلك العدد أو مفاوتًا له (انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٦٥ ـ ٩٦٧، معيار العلم في المنطق ص ٨٦ ـ ٨٩).

عموم الأوقات. أعني الأزل[١]، وما لا يزال بخلاف الأول فإنه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الأزل عن الحركة والسكون، بل إنما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق، بل إنما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر، فيحتاج في التعميم إلى قياس ما قبل الاتصاف. أعني الأزل على ما بعده، أعني ما لا يزال كما يقاس بعض الأعراض على البعض تعميمًا للدليلين في جميع الأعراض، وتقريره أن اتصاف الجوهر بالعرض إما لذاته، وإما لقابليته له، ونسبة كل منهما إلى جميع الأعراض والأزمان على السوية والجواب منع المقدمتين.

واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه:

الأول: أنه لو لم يجز لكان الباري تعالى مضطرًا عند خلق الجسم إلى خلق العرض، وهو ينافي الاختيار.

والجواب: أن عدم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار.

الثاني: أنه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز أن يخلق الله تعالى جسمًا هو أول الأجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان.

الثالث: أنه لو لم يجز خلوه عن جميع الألوان لما وقع وقد وقع كالهواء، لا يقال:

لا نسلّم خلوه عن اللون، بل غايته عدم الإحساس به، لأنا نقول عدم الإحساس بما من شأنه الإحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه.

فإن قيل: من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع.

قلنا: فتح هذا الباب يؤدي إلى جواز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة، وأصوات هائلة ولا ندركها لمانع. وقد يجاب بأن الشفيف ضد اللون لا عدم.

(قال: ومنها أنها متناهية الأبعاد لوجوه:

الأول: أنه لو وجد بعد غير متناهٍ لأمكن بالضرورة أن تتحرك إليه كرة فيميل قطرها الموازي له إلى مسامته[٢] ويلزم تعين نقطة في الوهم لأولية المسامتة ضرورة

---

(١) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الأزل» في الجزء الأول.

(٢) السمت: في اللغة، الطريق، وهيئة أهل الخير والسير على الطريق بالظن، وحسن النحو، وقصد=

حدوثها مع استحالته في الخط الغير المتناهي، لأن كل نقطة تفرض، فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها لأنها لا محالة تكون بزاوية وحركة، وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام لا إلى نهاية، والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل. فعلى هذا سقط منع الملازمة مستندًا بما ذكر في انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندًا بأن المحال إنما يلزم من لا تناهي البعد مع الفرض المذكور، ومنع انتفاء اللازم مستندًا بأن انقسام الزاوية والحركة لا إلى نهاية إنما هو بمجرد الوهم، وأما اعتراض الإمام[1] بأن أطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه إنما تحصل بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم، وهكذا لا إلى نهاية فيلزم عدم تناهي الأبعاد.

فجوابه: أن هذا من الوهميات الصرفة).

جعل هذا من أحكام الأجسام نظرًا إلى أن البعد الجسمي هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء.

ونقل القول بلا تناهي الأبعاد عن حكماء الهند، وجمع من المتقدمين، وأبي البركات[2] من المتأخرين، والمشهور من أدلة المانعين ثلاثة:

= الشيء. وعند أهل الهيئة السمت قوس من الأفق محصورة بين الدائرة السمتية أي دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السمت أيضًا، وبين دائرة أول السموت المسماة أيضًا بالدائرة المشرق والمغرب، وهي دائرة عظيمة تمر بقطبي الأفق وقطبي نصف النهار. وقطبا أول السموت نقطتا الشمال والجنوب، وهي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس والقدم على زوايا قوائم. وقطبا الأفق نقطتا سمت الرأس القدم، فدائرتا الأفق ونصف النهار تمران بقطبي أول السموت، ودائرة الارتفاع وهي العظيمة المارة بقطبي الأفق وبكوكب ما تقطع الأفق بنقطتين على زوايا قوائم. وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة الأفق بحسب انتقال الكواكب من موضع إلى موضع في الارتفاع والانحطاط، وتسمى كل واحدة من نقطتي التقاطع نقطة السمت والنقطة السمتية، والخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السمت (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٧١).

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) أبو البركات: هو هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، أبو البركات المعروف بأوحد الزمان، ولد سنة ٤٨٠ هـ، وتوفي ببغداد سنة ٥٧٠ هـ، طبيب فيلسوف كان يهوديًا ثم أسلم في آخر عمره، له الكثير من المؤلفات في الطب والمنطق والفلسفة منها: «اختصار التشريح»، «أمين الأرواح في المعاجين»، «رسالة في العقل وماهيته»، «كتاب الأقرباذين»، «كتاب المعتبر» في الحكمة، «مقالة في الدواء التي ألفه المسمى برشعثا»، «مقالة في ظهور الكواكب ليلًا واختفائها نهارًا» (انظر: كشف الظنون ٦/ ٥٠٥، الأعلام ٨/ ٧٤، طبقات الأطباء ١/ ٢٧٨، وفيات الأعيان ٢/ ١٩٣، تاريخ حكماء الإسلام ص ١٥٢).

الأول: برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن، وإنما اعتبر حركة الكرة لأن الميل من الموازاة إلى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل، بل يكاد يشهد به الحس، ومعنى الموازاة الخطين أن لا يتلاقيا، ولو فرض امتدادهما لا إلى نهاية، والمسامتة بخلافها، وإنما اعتبر النقطة بحسب الوهم، لأن ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل.

وفيما أوردنا من تقرير البرهان[١] إشارة إلى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم أول نقطة المسامتة مستندًا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره أنه على تقدير لا تناهي البعد لا يلزم أول نقطة المسامتة، لأن الحركة والزاوية تنقسمان لا إلى نهاية، فقبل كل مسامتة مسامتة لا إلى أول.

ولا خفاء في أن هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بأن المسامتة حصلت بعدما لم تكن فيكون لها أول بالضرورة ليس بموجه إلا أن تجعل معارضة في المقدمة، وجوابها النقض بكل قياس استثنائي[٢]، استثنى فيه نقيض التالي، فإنه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكر في بيان استحالة اللازم وفساده بين، والحل بأن هذا لا ينفي الملازمة، لأن الملزوم محال، فجاز استلزامه للنقيضين مثلًا لو وجد بعد غير متناهٍ مع الفرض المذكور لزم ثبوت أول نقطة المسامتة لما ذكرنا. وعدم ثبوته لما ذكرتم

---

(١) البرهان: تقدم التعريف بمصطلح «البرهان» في هذا الجزء.

(٢) القياس الاستثنائي: وينقسم إلى قسمين: القياس الاستثنائي المتصل، ويتركب من مقدمتين: إحداهما: مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط، والأخرى: حملية واحدة، هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها، أو نقيضها ويقرن بها كلمة الاستثناء، مثاله: إن كان العالم حادثًا، فله صانع، لكنه حادث، فإذن له صانع. فقولنا: إن كان العالم حادثًا فله صانع، مركب من قضيتين حمليتين، قرن بهما حرف الشرط، وهو قولنا: إنْ، وقولنا: ولكن العالم حادث، قضية واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء، وقولنا: فله صانع، نتيجة.

والقسم الثاني: القياس الاستثنائي المنفصل، وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون (السبر والتقسيم)، ومثاله قولنا: العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث فهو إذن ليس بقديم. فقولنا: إما قديم وإما محدث، مقدمة واحدة، وقولنا: لكنه محدث، مقدمة أخرى، هي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها، فأنتج نقيض الأخرى. وينتج فيه أربعة استثناءات: فإنك تقول: لكن العالم محدث، فيلزم عنه: أنه ليس بقديم، أو تقول: لكنه قديم، فيلزم: أنه ليس بمحدث. أو تقول: لكنه ليس بقديم، فيلزم أنه محدث، وهو استثناء النقيض، أو تقول: لكنه ليس بمحدث، فيلزم منه: أنه قديم، فاستثناء عين إحداهما، ينتج نقيض الأخرى، واستثناء نقيض إحداهما، ينتج عين الأخرى (معيار العلم في المنطق ص ١٣٧ ـ ١٤٥).

على أنه يتجه أنه يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور، فإما أن تثبت أول نقطة المسامتة أو لا تثبت، وكلاهما محال، لما ذكر فيتم الاحتجاج.

فإن قيل: حدوث المسامتة لا يقتضي إلا أن يكون لها بداية بحسب الزمان، فمن أين تلزم البداية بحسب المسافة، أعني أول نقطة المسامتة؟

قلنا: من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة، فلو لم يكن لها أول لم يكن للحركة أول، فلم يكن للزمان أول، ومنها أن المحال إنما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي البعد لجواز أن يكون ناشئًا من المجموع.

وجوابه: أنا نعلم بالضرورة إمكان ما فرض، وإمكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي، فتعين كونه المنشأ للزوم المحال. ومنها أنا لا نسلم استحالة أول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي، وما ذكر في بيانه باطل لأن انقسام الحركة والزاوية لا إلى نهاية حكم الوهم وهو كاذب.

وجوابه: أن أحكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع إلا مكابرة. ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وإنما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات، كالحكم بأن كل موجود ذو وضع. واعترض الإمام[١] بأن هذا الدليل مقلوب، لأنه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهي الأبعاد. وبيانه على ما في المطالب العالية أن أعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور للعالم. أعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه. فإذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور إلى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة، ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتًا لنقطة فوق طرف المحور، ويكون هناك أبعاد يفرض نقط لا إلى نهاية.

فجوابه أن هذا من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل، إذ ليس وراء العالم خلاء[٢] أو ملاء[٣] يمتد فيه الخط، أو ينتهي إليه طرفه، وما ذكر الإمام من أن صريح

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) الخلاء: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الخلاء» في هذا الجزء.

(٣) الملاء: هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه (معيار العلم في المنطق ص ٢٩٥، وانظر أيضًا كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٣٨).

العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط لشيء ووقوعه خارج العالم وإن إنكاره مكابرة في الضروريات مكابرة.

(قال الثاني: إنا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه في بعد، فلو امتدا إلى غير النهاية يلزم لضرورة المحافظة على النسبة لوجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زائد على البعد الأول بقدرها مع انحصاره بين الحاجزين، والأوضح أن يفرض كون البعد دائمًا بقدر الخطين بأن تجعل الزاوية ثلثي قائمة، والمثلث متساوي الأضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناهٍ.

فإن قيل: هذا يتوقف على أن يكون للامتداد طرف فيتحقق بعدٌ هو آخر الأبعاد وهو مصادرة.

قلنا: لا بل يستلزمه وهو خلف).

هذا هو البرهان السلمي وحاصله أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لزم إمكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال، وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء، أنا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث، ولا خفاء في أنهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما، فلو امتدا إلى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما إلى غير النهاية.

واعترض عليه ابن سينا بأن اللازم منه ازدياد البعد إلى غير النهاية، بمعنى أنه لا ينتهي إلى بعد لا يكون فوقه بُعد أزيد منه، وهو ليس بمحال، وإنما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله إلى غير النهاية، وهو ليس بلازم، فقرره، بأنا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطًا ونقسم بالبعد الأصل، وامتداد الخطين حينئذٍ بالامتداد الأصل، فلكون تزايد الأبعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الأصل غير متناهية، لأن نسبة زيادة البعد على البعد الأصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الأصل، وإذ قد أمكن تساوي الزيادات، فلنفرضها كذلك، ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية، لأن ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه، ولزم كونه غير متناهٍ، لأن زيادة الأجزاء المقدارية بالفعل إلى غير النهاية، توجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة، أو بحكم امتناع التداخل. وإنما فرض الزيادات متساوية احترازًا عما إذا كانت متناقصة، فإن انقسام المقدار ربما ينتهي إلى ما لا يقبل الانقسام بالفعل، فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي أو لا يظهر، وإما في صورة الزائد.

فلا خفاء في أن الزائد مثل وزيادة، فاللزوم فيه أظهر، ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر. لخص صاحب الإشراق في بعض تصانيفه البرهان بأنا نفرض بعد ما بين الخطين دائمًا بقدر امتدادهما، فلو امتدا إلى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة، إذ المتناهي لا يكون مساويًا لغير المتناهي وعلى قدره، وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه إلا مكابرة، لكن لما كان في إمكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم. بأنا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة، وللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث، ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين، لزم أن يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة، ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي أضلاعه، كل ذلك لما بينه إقليدس[1] فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما، وحاول صاحب الإشراق[2] سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة، فاخترع البرهان الترسي، وتقريره: أنا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس مثلًا ستة خطوط قاسمة له إلى ستة أقسام متساوية، فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة، وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين، فيصير كل قسم مثلثًا متساوي الزوايا والأضلاع، ويلزم من امتداد الخطين إلى غير النهاية، امتداد بعدما بينهما إلى غير النهاية.

ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والأضلاع، وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة أقل من الضلعين أو أكثر فلعدم شعوره بالهندسة. واعترض على هذه البيانات بأنها إنما تفيد زيادة الأبعاد والاتساعات فيما بين الخطين إلى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد إلى غير النهاية، وإنما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الأبعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث، فلا يتصور ذلك إلا بانقطاعهما وتناهيهما، فيكون إثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب. ولو سلّم إنما لزم من المجموع المفروض، وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي الخطين.

---

(١) إقليدس: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٢) صاحب الإشراق: لعله كتاب «حكمة الإشراق» لشهاب الدين أبي الفتح يحيى بن حبش السهروردي المقتول سنة ٥٨٧ هـ، وهي فلسفة كاملة تقوم على الجمع بين الهللينية والإشراق الزرادشتي النوراني، من كتبه: «الألواح العمادية في المبدأ والمعاد»، «تحفة الأحباب»، «التلويحات في المنطق والحكمة»، «حكمة الإشراق»، «الرقيم الأول»، «الغربة الغربية»، «كتاب التنقيحات في الأصول»، «كتاب اللمحة»، «كتاب المعارج»، «كشف الغطا لإخوان الصفا»، «المشارع والمطارحات» في المنطق والحكمة، «مونس العشاق»، «هياكل النور» (كشف الظنون ٦/ ٥٢١).

والجواب: أنه لما لزم تساوي أضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرًا لا يمكن منعه، وأما السند فلنا لا علينا، لأنه لما لزم مساواة القاعدة للساقين، وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما، فيكون اللاتناهي محالًا، وحاصله أن لا تناهي القاعدة ليس موقوفًا على تناهي الساقين حتى تلزم المصادرة، بل مستلزمًا له فيلزم الخلف.

وتقريره أنه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما، لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون إلا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين. فيلزم تناهي الساقين، لأن المتناهي لا يكون مساويًا لغير المتناهي، وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف وأما كون المحال ناشئًا من لا تناهي الخطين، فللعلم الضروري بإمكان ما عداه من الأمور المذكورة.

(قال الثالث: إنا أن ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعًا نطبق، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع ذراع فيتساوان، أو لا فينقطعان، وقد مرّ مثله، وهذه الثلاثة هي الأصول في براهين التناهي).

هذا برهان التطبيق، وتقريره أنه لو وجد بُعد غير متناهٍ، نفرض نقصان ذراع منه، ثم نطبق بين البعد التام والناقص، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص، وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص، بل الكل والجزء، أو لا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص، ويلزم منه انقطاع التام لأنه لا يزيد عليه إلا بذراع، وقد مرّ في إبطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والأجوبة فلا معنى للإعادة.

(قال: ومبنى الأول على نفي الجزء، والثاني على أن يكون اللاتناهي من جهات، والثالث على مقدمات واهية).

أي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد[1] ليصح انقسام الحركة والزاوية إلى غير النهاية، ومبنى البرهان السلمي على أن يكون لا تناهي البعد من جهات حتى نفرض انفراج ساقي المثلث لا إلى نهاية، بل في الترسي[2] لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات، وكان طرق السلمي مبنية على طريق إلزام القائلين بلا تناهي الأبعاد في جميع الجهات، وكان طرق ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الإشارة إليها في

---

(١) الجوهر الفرد: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجوهر الفرد» في هذا الجزء.

(٢) الترسي: هو البرهان الترسي الذي استعمله صاحب الإشراق. انظر الصفحة السابقة.

إبطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق، ومثل استلزام وقوع ذراع بإزاء ذراع للتساوي، ومثل اختصاص ذلك بما له وضع وترتيب ليحصل التقصي عن النقض بمراتب الأعداد، وحركات الأفلاك.

(قال: وقد كثرت الوجوه بتصرف في الثلاثة).

أي وجوه الاستدلال على تناهي الأبعاد بتصرف في البراهين الثلاثة، واستعانة ببراهين إبطال التسلسل، أما وجوه التصرف في السلمي، فقد سبقت وأما في المسامتة فوجهان:

أحدهما: برهان التخلص وتقريره أنه لو أمكن لا تناهي الأبعاد لأمكن أن نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناهٍ ملازم له مقاطع لخط آخر غير متناهٍ، وأن تتحرك تلك الكرة على نفسها، فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتًا ثم موازيًا، لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص أحد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور إلا بنقطة هي طرف من أحد الخطين، وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف ويرد عليه منع إمكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة إلى المسامتة إلى الموازاة. وأورد أبو البركات[١] هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الإشراق[٢] في المطارحات[٣]، ولا يظهر له وجه، لأن المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناهٍ.

وثانيهما: برهان الموازاة وهو أن نفرض قطر الكرة مسامتًا للخط الغير المتناهي، ثم موازيًا له بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو محال، لأن كل نقطة تفرض كذلك. فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها، وأما على برهان التطبيق فمثل أن نفر البعد الغير المتناهي أذرعًا، ثم نعتبر التطبيق بين عدة الألوف منها. وعدة الآحاد على ما مرّ في التسلسل. أو يقال ما بين المبدأ المحقق أو المفروض، وبين كل ذراع متناهٍ، لكونه محصورًا بين حاصرين فيتناهى الكل، لأنه لا يزيد على ذلك إلا بواحد، أو يقال إلا ذراع مترتبة في الوضع،

---

(١) أبو البركات: هو أبو البركات البغدادي، هبة الله بن علي بن ملكا، المتوفى سنة ٥٧٠ هـ، تقدمت ترجمته قبل قليل.

(٢) صاحب الإشراق: تقدمت ترجمته قبل قليل.

(٣) المطارحات: هو كتاب «المشارع والمطارحات» ليحيىٰ بن حبش السهروردي، المقتول سنة ٥٨٧ هـ.

فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها، فإن لم يتساويا بطل التضايف[١] وإن تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية، لأن للمبدأ قبلية لا بعدية، وأيضًا إذا طبقنا وقعت قبلية الأول بإزاء بعدية الثاني، وقبلية الثاني بإزاء بعدية الثالث وهكذا إلى غير النهاية، فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف.

وأيضًا للأول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معًا لزم قبلية بلا بعدية.

(قال: احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال، وما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه فلا يكون عدمًا محضًا. قلنا مجرد وهم.

والثاني: أن الواقف على طرف العالم إما أن يمكنه مد اليد فثمة بعد، أو لا فثمة مانع.

قلنا: لا يمكن لعدم الشرط لا لوجود المانع.

الثالث: أن الجسم كلي لا ينحصر في شخص، فلا تتناهى أفراده الممكنة كسائر الكليات[٢]، بل توجد لعموم الفيض. قلنا: الكلية لا تقتضي سوى إمكان كثرة أفراده المفروضة بالنظر إلى مفهومه، ولا ينافي امتناع كلها أو بعضها بموجب كلزوم المحالات المذكورة، على أن معنى إمكان إفراده الغير المتناهية ليس اجتماعها في الوجود على ما هو المطلوب، بل عدم انتهائها إلى حد لا يمكن بعده وجود فرد آخر).

فإن قيل: الأولان لا يفيدان سوى أن وراء العالم أمرًا له تحقق ما من غير دلالة على أنه جسم أو بعد، ولو سلّم فلا دلالة على أنه غير متناهٍ.

---

(١) التضايف: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «التضايف» في الجزء الأول.

(٢) الكليات الخمس: هي: الجنس، والنوع، والفصل والخاصة، والعرض العام. فالجنس: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو؟ كالحيوان للإنسان. والنوع: هو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو؟ ويقال أيضًا عليه وعلى غيره في جواب ما هو؟ الشركة مثل الإنسان والفرس بالنسبة إلى الحيوان. والفصل: هو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو؟ كالناطق للإنسان. والخاصة: هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو؟ لا بالذات بل بالعرض: كالضاحك للإنسان والعرض العام: هو الكلي المفرد، والعرض أي غير الذاتي الذي يشترك في معناه أنواع كثيرون كالبياض للثلج (وانظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الكليات» في الجزء الأول).

قلنا: يفيد أن بطلان رأي مَن زعم أنه عدم محض، ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة، مثل أن ما يلاقي طرف العالم لا يكون إلا خلاء، وهو بعد أو جسم، وهو ذو بعد بل إذا بين استحالة الخلاء تعين أنه جسم، ولا يكون متناهيًا وإلا لكان له طرف فيعود الكلام، ويثبت أن ما وراءه ليس عدمًا محضًا.

(قال: خاتمة.

فطرف امتداد بالنسبة إليه نهاية، ومن حيث كونه منتهى الإشارة، ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة، فتكون موجودة ذات وضع لا يقبل الانقسام. وإلا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها).

جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الأبعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد، وذلك أن طرف الامتداد بالنسبة إليه طرف ونهاية، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة، ثم إنها موجودة، ومن ذوات الأوضاع لأنها مقصد المتحرك بالحصول فيه. ومنتهى الإشارة الحسية، والمعدوم أو المجرد يمتنع الحصول فيه أو الإشارة إليه. وهذا بخلاف الحركة في الكيف[1] كحركة الجسم من البياض إلى السواد، فإن السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع أن يكون موجودًا لامتناع تحصيل الحاصل، ثم لا يخفى أن معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولًا وقربًا، كما أن معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأتى إليها، وذلك لأن كلًا من المتحرك والحركة منقسم، فلا تقع حقيقة إلا في منقسم، والجهة لا تقبل الانقسام. أعني في مأخذ الحركة والإشارة إذ لو انقسمت إلى جزأين مثلًا، فالجزء الذي يلي المتحرك، إما أن لا يتجاوزه المتحرك بحركته إذا وصل إليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر، وإما أن يتجاوزه فتلك

---

(١) الحركة في الكيف: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤: الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإن شئت قلت: هو خروج من القوة إلى الفعل، لا في آن واحد، وكل تغير عندهم يسمى حركة. وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط وأسرع منها. وللحركة عند القدماء أيضًا أقسام مختلفة وهي:

١ ـ الحركة في الكم: وهي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول.

٢ ـ الحركة في الكيف: وهي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى كتسخن الماء وتبرده، وتسمى استحالة، والحركة النفسية النفسانية هي حركة النفس في المعقولات وتسمى فكرًا أو حركة في المحسومات وتسمى تخيلاً.

٣ ـ الحركة في الأين: وهي حركة الجسم من مكان إلى آخر وتسمى نقلة، والمتكلمون إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية فقط.

الحركة، إما حركة عن الجهة، فالجهة هي الجزء الأول فقط، وإما إلى الجهة فهي الثاني فقط، لا يقال بل في جهة لأنا نقول الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون إما عن جهة، أو إلى جهة، ويعود المحذور للقطع بأن الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة، وهذا يدل على أنها لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والإشارة وهي كاف في إفادة المطلوب. أعني امتناع وقوع الجسم أو الحركة فيها، ولا يدل على أنها لا تقبل الانقسام أصلًا حتى لا تكون إلا نقطة، بل ربما تكون خطًا أو سطحًا، بقي الكلام في أن طرف كل امتداد، ومنتهى كل إشارة جهة[1] حتى تكون جهات كل جسم أطراف امتداداته فيكون على سطحه أم الجهة نهاية جميع الامتدادات، ومنتهى جميع الإشارات حتى لا يكون إلا على سطح محدد الجهات الحق هو الثاني.

الجهات غير محصورة في عدد

(قال: ثم إنها غير محصورة إلا أنه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض أو يعتبر ما للإنسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الأقوى والأضعف غالبًا فتنحصر الجهات في الست).

أي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد، بل بالقياس إلى نقطة واحدة، إلا أن المشهور، أنها ست. وسبب الشهرة أمران أحدهما خاصي، وهو أنه يمكن أن يفرض في كل جسم أبعاد ثلاثة متقاطعة، ولكل بعد طرفان، فيكون لكل جسم ست جهات.

---

(١) الجهة: عند الحكماء يطلق على معنيين: أحدهما: أطراف الامتدادات، وبهذا المعنى يقال: ذو الجهات الثلاث، والسبع إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست، بل تكون أقل وأكثر وتسمى مطلق الجهة: والمعنى الثاني: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الإشارات الحسية ومقصد الحركات الأينية ومنتهاها بالحصول فيه، أي بالقرب منه والحصول عنده، فخرج الحيّز والمكان لأن كلًا منهما مقصد الحركات ومنتهاها لكن لا بالحصول عنده بل بالحصول فيه، ودخل المحدود المركز ويسمى بالجهة المطلقة، فالجهة بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة، وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك. ثم الجهة المطلقة إما حقيقية وهي التي لا تكون وراءها تلك الجهة، وإما غير حقيقية وهي التي تكون وراءها تلك الجهة، فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه فوقًا وهو المحدود، والتحت الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه تحتًا وهو المركز، ومراد الحكماء من قولهم: إن الفوق والتحت لا يتبدلان لأن القائم إذا صار منكوسًا لم يصر ما يلي رأسه فوقًا وما يلي رجله تحتًا، بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق بخلاف باقي الجهات فإن الحقيقيين منهما غير متبدلين لا أنهما لا يتبدلان مطلقًا، سواء كان حقيقيين أو غير حقيقيين، فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٥٩٨).

وثانيهما: عامي وهو اعتبار حال الإنسان فيما له من الرأس والقدم فبحسبهما له الفوق والتحت، ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف، ومن الجنبين اللذين عليهما يد أقوى في الغالب وهي اليمنى، وأخرى أضعف وهي اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار، ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة، وكان في ذوات الأربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن، والقدام والخلف ما يلي الرأس والذنب، وليس شيء من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات في الست.

أقسام الجهات علو وسفل وأربعة وضعية

(قال: والطبيعي منها العلو والسفل، والبواقي وضعية، تتبدل كالمواجه للمشرق إذا واجه المغرب، بخلاف المنكوس).

أي من الجهات جهة العلو وهي ما يلي رأس الإنسان بالطبع، والسفل ما يلي قدميه بالطبع حيث لا تتبدلان أصلًا، والأربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الأوضاع، كالمتوجه إلى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه، والجنوب يمينه والشمال شماله، ثم إذا توجه إلى المغرب صار المغرب قدامه، والمشرق خلفه، والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما إذا صار القائم منكوسًا، فإنه لا يصير ما يلي رجله تحتًا، وما يلي رأسه فوقًا، بل يصير رأسه من تحت، ورجله من فوق، والفوق والتحت بحالهما، فالشخصان القائمان على طرفي قطر الأرض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت.

العلو في الجهات لا يلزم أن يكون مضافًا إلى السفل

(قال: والعلو لا يلزم أن يكون بالإضافة إلى السفل فإن الأرض لا سفل لها إلا بالوهم لأن جميع أطراف امتداداتها الفعلية إلى السماء).

يريد دفع ما سبق إلى كثير من الأوهام وهو أن الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، وكذا القدام والخلف واليمين والشمال، والحق أن التضايف إنما هو بين الفوق وذي الفوق، وكذا البواقي، وأما الجهتان فقد تنفكان في التعقل، بل في الوجود كما في الأرض، فإنه لا تحت لها إلا بالوهم، فإن جميع أطراف امتداداتها الفعلية إلى السماء فلها الفوق فقط.

الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها عند المليين

(قال: ومنها أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأي المليين خلافًا للمتأخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا أن الفلكيات قديمة، سوى الحركات والأوضاع

الجزئية، والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعًا، والنوعية جنسًا، وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة، حيث زعموا أن هناك مادة قديمة على اختلاف آرائهم في أنها جسم. وهو العناصر الأربعة، أو الأرض أو النار أو الماء أو الهواء، والبواقي تتلطف وتتكشف، والسماء من دخان يرتفع منه، أو جوهرة غيرها أو أجسام صغار صلبة كرية أو مختلفة الأشكال أو ليست بجسم، بل نور وظلمة أو نفس وهيولى، أو وحدات تحيزت فصارت نقطًا واجتمعت النقط خطًا والخطوط سطحًا، والسطوح جسمًا).

أي ومن أحكام الجسم أنها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة هٰهنا ثلاثة:

الأول: حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها، وإليه ذهب أرباب الملل من المسلمين وغيرهم.

والثاني: قدمها كذلك وإليه ذهب أرسطو[١] وشيعته، ونعني بالصفة ما يعم الصور والأعراض وتفصيل مذهبهم أن الأجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الضوء والشكل وأصل الحركة والوضع بمعنى أنها متحركة حركة واحدة متصلة من الأزل إلى الأبد. إلا أن كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى، فتكون حادثة، وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية، وكذا صورها النوعية بحسب الجنس[٢] بمعنى أنها لم تزل عنصرًا ما، لكن خصوصية النارية أو الهوائية أو المائية أو الأرضية، لا يلزم أن تكون قديمة لما سيجيء من قبول الكون والفساد.

والثالث: قدمها بذواتها دون صفاتها، وإليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة، واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها أنها جسم أو ليست بجسم، وعلى تقدير الجسمية أنها العناصر الأربعة جملتها أو واحد منها، والبواقي بتلطيف أو تكثيف، والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم أو جوهره غير العناصر حدثت منها العناصر، والسمٰوات، أو أجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم، واختلفوا في أنها كرات أو مضلعات، وعلى تقدير عدم الجسمية.

فقيل: هي نور وظلمة، والعالم من امتزاجهما، وقيل: نفس وهيولى، تعلقت الأولى بالأخرى فحدثت الكائنات، وقيل: وحدات تحيّزت وصارت نقطًا، واجتمعت النقط فصارت خطًا، واجتمعت الخطوط فصارت سطحًا، واجتمعت السطوح فصارت

---

(١) أرسطو: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) الجنس: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجنس» في الجزء الأول.

جسمًا وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الإمام، والظاهر أنها رموز وإشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء، وأما قدمها لصفاتها دون ذواتها فغير معقول.

الأدلة على أن الأجسام لا تخلو من الحوادث

(قال: لنا وجوه:

الأول: أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث، لأنها لا تخلو عن الأعراض قطعًا، وهي حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الإطلاق، ولأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، لأن للجسم كونًا في الحيّز لا محالة، فإن كان مسبوقًا بكون في ذلك الحيّز فسكون، وإلا فحركة، وكل منهما حادث. أما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقًا لا تجامع فيه للمتقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث، ولكونها في معرض الزوال قطعًا وهو ينافي القدم[1]، وأما السكون فلأنه وجودي لكونه من الأكوان، وجائز الزوال لكون كل جسم قابلًا للحركة بالاتفاق، وبدليل أنها متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر، وأنها إما بسائط يصح لكل من أجزائها المتشابهة ما يصح للآخر من الحيّز، وإما مركبات يصح لكل جزء من بسائطها أن يماس الآخر، وما ذاك إلا بالحركة، ونوقض إجمالًا بالجسم حال الحدوث، وتفصيلًا بأنا لا نسلّم أن الكون إن لم يكن مسبوقًا بالكون في ذلك الحيّز كان حركة، وإنما يلزم لو كان مسبوقًا بكون في حيّز آخر ولا كذلك في الأزل، لأن أزليته ينافي لمسبوقته.

والجواب: أن الكلام في الكون المسبوق بكون آخر وليس الأزل حالة يتحقق فيها كون لا كون قبله، بل معنى الأزلية الاستمرار في الأزمنة المقررة الماضية الغير المتناهية.

فإن قيل: امتناع أزلية الحركات الجزئية لا يوجب امتناع أزلية ماهيتها الكلية فيجوز أن يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا إلى بداية، ويكون الجسم متحركًا أزلًا وأبدًا بمعنى أنه لا يقرر زمان إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة، وبهذا يقع القدح في أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لأن ذلك إنما هو على تقدير تناهي الحوادث، فالعمدة الوثقى في هذا الباب أن تبين امتناع تعاقب حوادث لا نهاية لها.

أجيب: أولًا بأن حقيقة الحركة هي التغير من حال إلى حال. فالمسبوقية المنافية للأزلية من لوازم ماهيتها.

---

(١) القدم: انظر شرحًا وافيًا لمصطلحي «القدم» و«الحدوث» في الجزء الأول.

وثانيًا: بأن الكلي لا يوجد إلافي ضمن الجزئي، فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول.

وثالثاً: بأن تعاقب الحوادث لا إلى بداية سواء كانت حركات أو غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الآن وجملة من الطوفان كما مرّ، ولأنا إذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق، تحقيقًا لتكافؤ ما يشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين).

المشهور في الاستدلال على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أما الكبرى فظاهر، وأما الصغرى فلوجهين:

أحدهما: أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض كما مرّ، والأعراض كلها حادثة. إذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر من أن القدم ينافي العدم. والأزلية تستلزم الأبدية لكن اللازم باطل لما سبق من أدلة امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق.

وثانيهما: أن الأجسام لا يخلو عن الحركة والسكون لأن الجسم لا يخلو عن الكون في الحيّز، وكل كون في الحيّز إما حركة أو سكون لأنه إن كان مسبوقًا بكون في غير ذلك الحيّز فحركة وإلا فسكون، لما سبق من أنه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا، ثم كل من الحركة والسكون حادث. أما الحركة فلوجهين:

أحدهما: أنها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرًا من حال إلى حال، وكونًا بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق، والمسبوق بالغير سبقًا زمانيًا مسبوق بالعدم، لأن معنى عدم مجامعة السابق المسبوق، أن يوجد السابق، ولا يوجد المسبوق، والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا.

وثانيهما: أن الحركة في معرض الزوال قطعًا لكونها تغيرًا وتقضيًا على التعاقب والزوال، أعني طريان العدم ينافي القدم، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما جاز عدمه انتفى قدمه. وأما السكون فلأنه وجودي جائز الزوال، ولا شيء من القديم كذلك لما مرّ، وإنما قيد بالوجودي لأن عدم الحادث قديم يزول إلى الوجود إذ دليل امتناع عدم القديم. وهو أنه إما واجب أو مستند إليه بطريق الإيجاب، إنما قام في الموجود أما كون السكون وجوديًا فلأنه من الأكوان، وأما كونه جائز الزوال فلأن كل جسم قابل للحركة. أما أولًا فلعدم نزاع الخصم في ذلك. وأما ثانيًا فلأن الأجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فإذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل. وأما ثالثًا فلأن الأجسام إما بسائط وإما مركبات. فالبسائط يجوز على كل من أجزائها

المتشابهة الحصول في حيّز الآخر، وما ذاك إلا بالحركة والمركبات بجوز على كل من بسائطها المقاسمة أن يكون تماسها الذي وقع بجزء من هذا يقع بسائر أجزائه المتشابهة وذلك بالحركة.

واعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، بأنه لو صح لزم أن يكون الجسم في أول السكون متحركًا أو ساكنًا واللازم باطل قطعًا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر. وبأنا لا نسلّم أن الكون في حيّز إن لم يكن مسبوقًا بالكون في ذلك الحيّز كان حركة، وإنما يلزم لو كان مسبوقًا بالكون في حيّز آخر، وهذا في الأزل محال، لأن الأزلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان.

وأجيب بأن الكلام في الكون المسبوق بكون آخر للقطع بأن الكون الذي لا كون قبله حادث قطعًا وفيه المطلوب، وعلى هذا فالمنع ساقط لأن معنى الكلام أن الكون إن لم يكن مسبوقًا بالكون في ذلك الحيّز، بل في حيّز آخر كان حركة، وما ذكر من أن هذا ينافي الأزلية باطل، لأن الأزل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كونًا لا كون قبله، بل معناه نفي أن يكون الشيء بحيث يكون له أول، وحقيقته الاستمرار في الأزمنة المقررة الماضية، بحيث لا يكون له بداية، كما أن حقيقة الأبدية هو الاستمرار في الأزمنة الآتية لا إلى نهاية.

فإن قيل: ما ذكرتم من دليل امتناع الأزلية إنما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة، ولا يدفع مذهب الحكماء، وهو أن كل حركة مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية، والفلك متحرك أزلًا وأبدًا بمعنى أنه لا يقرر زمان إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة، وهذا معنى كون ماهية الحركة أزلية. وحينئذٍ يرد المنع على الكبرى أيضًا، أي لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإنما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية، فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الأفلاك وأوضاعها.

أجيب: أولًا بإقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك من وجهين:

أحدهما: أن الأزلية تنافي المسبوقية ضرورة، والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال إلى حال ومنافي اللازم منافٍ للملزوم ضرورة.

وثانيهما: بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليًا، إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق.

وثانيًا: بإقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك أيضًا لوجهين:

أحدهما: طريق التطبيق وهو أن نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن، وأخرى من يوم الطوفان كل منهما لا إلى نهاية، ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل إجمالًا، بأن تقابل الأول من هذه بالأول من تلك وهكذا، فإما أن يتطابقا فيتساوى الكل والجزء أو لا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية[1] لأنها لا تزيد عليها إلا بقدر متناهٍ.

وثانيهما: طريق التكافؤ، وهو أنا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقًا على حادث آخر بمنزلة المعلول الأخير، فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم أن تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق، وهو المنتهى، وتقرير آخر أنا نفرض سلسلة من المسبوقية، وأخرى من السابقية، ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الأخير بإزاء سابقية ما فوقه، فيلزم الانتهاء إلى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقًا للتضايف.

أدلة امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية

(قال: وقد يذكر وجوه أخر مثل أن حدوث كل يستلزم حدوث الكل، وأن قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي، وأن عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها، وأن كل جزء من الحركة لزواله يجب أن يكون أثر المختار دون الموجب فيكون حادثة، وأن الحركة إن كانت مسبوقة بأخرى امتنع أزليتها، وإلا تحقق أوليتها، وأن كلًا من الجزئيات الحركة مسبوق بعدم أزلي فيتقارن عدماها في الأزل ضرورة، أن تأخر البعض ينافي أزليته، فلو وجد حركة في الأزل لزم اجتماع النقيضين والكل ضعيف).

---

(١) الآنية: نسبة إلى الآن، وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، به ينفصل أحدهما عن الآخر، فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار، وواصل باعتبار أنه حدٌّ مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل أحدهما بالآخر، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط الغير المتناهي من الجانبين، فكما أنه لا نقطة فيه عندهم إلا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان إلا بالفرض، وإلا يلزم الجزء الذي لا يتجزأ ولا وجود له في الخارج، وإلا لكان في الحركة جزء لا يتجزأ. قال في شرح الملخص: قد تقرر أن الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط، وأن ذلك الحصول يفعل بسيلانه الحركة، بمعنى القطع التي هي عبارة عن الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها، وأيضًا يفعل سيلانها خطًا، وإذا كان كذلك فاعلم أن الموجود من الزمان أمرٌ لا ينقسم، وأن ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان، فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس إلا الآن المسمى بالآن السيّال أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٤ ـ ٧٥).

لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية وجوه أخرى: منها: أنه لما كان كل حادث مسبوقًا بالعدم، كان الكل كذلك، فإنه إذا كان كل زنجي أسود، كان الكل أسود ضرورة، وردّ بمنع كلية هذا الحكم، ألا ترى أن كل زنجي فرد، وبعض من المجموع بخلاف الكل. ومنها أن الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بأن دورات الفلك من الآن إلى ما لا يتناهى أكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس أكثر من دورات زحل[1]، وعدد الأيام أكثر من عدد الشهور والسنين، وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناهٍ، لأن معنى نقصان الشيء من الشيء أن يكون بحيث لا يبقى شيء في مقابلة ما بقي من الزائد، فيتناهى الناقص، ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه إلا بقدر متناهٍ.

وردّ بعد تسليم المقدمة الأولى بمنع الثانية، وإنما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي، ولا معنى للزيادة والنقصان هٰهنا، إلا أن يحصل في إحدى الجملتين شيء لم يحصل في الأخرى، وهو لا يجب الانقطاع كما في مراتب الأعداد، ومنها أنه لو كانت الحركات الماضية غير متناهٍ لامتنع انقضاؤها، لأن ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل، لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله. وردّ بالمنع فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي، ومنها أن الحركة أثر الفاعل المختار، وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم.

أما الكبرى فلما تقدم. وأما الصغرى فلأن كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الأجزاء، ولا شيء من الزائل بأثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة، وإذا كان كل جزء من الحركة أثرًا للفاعل المختار كانت الحركة أثرًا له لأن الموجود لكل جزء من أجزاء الشيء موجد له ضرورة، وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث إلى الموجب القديم. وأنه يجوز ذلك بشرط حادث. فغاية الأمر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطًا بانقضاء السابق، ومنها أن كل حركة تفرض لا تخلو من أن تكون مسبوقة بحركة أخرى، فلا تكون أزلية ضرورة سبق العدم عليها، أو لا تكون مسبوقة بأخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها، فتكون للحركة بداية وهو المطلوب.

---

(١) زحل: أبعد الكواكب السيارة في النظام الشمسي، ويدور حول الشمس في ثلاثين عامًا، وحجمه ٧٢٤ مرة حجم الأرض.

وردّ بأنا نختار الأول ولا يفيد إلا حدوث كل من جزئيات الحركة، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن ينتهي إلى حادث لا يكون قبله حادث آخر، ومنها أنه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقًا بعدم أزلي لأن ذلك معنى الحدوث، ويلزم اجتماع تلك العدمات في الأزل، إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزليًا، وإذا اجتمعت العدمات في الأزل، فإن حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق، بل اجتماع النقيضين وهو محال، وإن لم يحصل فهو المطلوب.

واعترض بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين، بل معنى أزلية العدمات أنها ليست مسبوقة بالوجودات، وهذا لا يوجب تفاوتها في شيء من الأوقات وما يقال إنها لو لم تكن متقارنة في حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديمًا، إنما يستقيم فيما يتناهى عدده، فالعدمات لا تتقارن في حين ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها.

إبطال ما ذهب إليه الفلاسفة من قدم الأفلاك

(قال: ولولا القصد إلى نفي ما ذهب إليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية[1] الحركات، والبعض من قدم أجسام صغار لا تنقسم فعلًا مع سكونها أزلًا، ثم عروض الحركة لها أو بالعكس، لكفي ما قيل إن ثبوت الكون للجسم ضروري، فقدمه يستلزم قدم الكون أو تعاقب الأكوان من غير بداية، وكلاهما محال لما مرّ).

يريد أن القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب إليه الفلاسفة من قدم الأفلاك بحركاتها بمعنى أن كل حركة مسبوقة بأخرى من غير بداية، وبعضهم من أن مواد العالم أجسام صغار أزلية لا تقبل الانقسام بالفعل، وهي في الأزل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها، وبعضهم من أنها متحركة تتصادم، فتسكن فتتكون الأفلاك والعناصر، وإلا فله تقرير أخصر لا يفتقر إلى بيان أن السكون وجودي، وأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، فإن للحركة أجزاء مسبوقًا بعضها بالبعض، وهو أنه لو كان شيء من الأجسام قديمًا لزم إما أن كونه قديمًا وإما تعاقب الأكوان من غير بداية وكلاهما محال. أما اللزوم فلأن حصول الكون للجسم ضروري، فإن العقل إذا تصوره وتصور التحيّز جزم بثبوته له، فإن كان شيء من أكوانه قديمًا فذاك، وإلا كان كل

---

(١) السرمدي: ما لا أول له ولا آخر، والأزلي ما لا أول له، والأبدي ما لا آخر له.

كون مسبوقًا بكون آخر لا إلى بداية وهو الأمر الثاني، وأما استحالة الأمرين، فالأول لما سبق. أن كل جسم قابل للحركة من حيّز إلى حيّز إما بتمامه كما في الحركة المستقيمة، أو بأجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. وينعكس إلى أن ما جاز عدمه انتفى قدمه.

والثاني: لما مرّ من أن طريق التطبيق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك.

أدلة أن الجسم محل للحوادث

(قال الثاني: أن الجسم محل للحوادث وهو ظاهر فيكون حادثًا، لما سيجيء من امتناع اتصاف القديم بالحادث).

أي متصف بها بحكم المشاهدة، ولا شيء من القديم كذلك كما سيجيء في الإلٰهيات[1].

فإن قيل: إن أخذت الصغرى كلية، فالمنع ظاهر، ودعوى الضروري باطلة، وإن أخذت جزئية لم يفد المطلوب. أعني حدوث كل جسم، فإن حدوث بعض الأجسام كالمركبات العنصرية، مما لا نزاع فيه.

قلنا: تؤخذ كلية، وتبين بأن الأفلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والأوضاع الحادثة، والعناصر خاصة بالأضواء والأحوال الأخر. ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة.

الجسم أثر الفاعل المختار

(قال الثالث: أن الجسم أثر الفاعل المختار ابتداء أو انتهاء، لما سيجيء من إثبات قدرة الواجب فيكون حادثًا لما مرّ).

لا خفاء في أن الجسم، بل كل ممكن يحتاج إلى مؤثر، ولا بدّ من الانتهاء إلى الواجب تعالى.

وسيجيء أنه فاعل الاختيار، وقد سبق أن كل ما هو أثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد إلى إيجاده، ولا يكون ذلك إلا حال عدمه. وبهذا نثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والأعراض، وليشكل بصفاته القديمة. ولا يتم إلا على مَن يجعل سبب

---

(١) في المجلد الثالث.

الاحتياج إلى المؤثر مجرد الإمكان. وكذا الرابع إلا أنه لا يتوقف على إثبات كون الصانع مختارًا، لكن يبتنى على المغلطة المشهورة. وهي أن تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل، وقد عرفت حلها. وأما الخامس. فهو بعينه الأول إلا أنه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث، بأنه لا يخلو عن مقدار مخصوص أو حيّز مخصوص، وكل منهما حادث، لكونه أثر المختار. إذ نسبة الموجب إلى جميع المقادير والأحياز على السواء.

ويردّ عليه: أنه يجوز أن يكون ذلك اعتبار المادة أو الصورة أو عدم الجواهر الفردة[1] أو غير ذلك من الأسباب الخارجة.

أدلة إبطال قدم الجسم

(قال الرابع: لو كان الجسم قديمًا فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركًا بينه وبين الواجب، وحينئذٍ إما أن يكون قدمه قديمًا، فينتقل الكلام إلى قدم القدم ويتسلسل، أو حادثًا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لأن القدم اعتبار عقلي فلا يتسلسل وأيضًا قدم القدم عينه وأيضًا معارض بأن الجسم لو كان حادثًا فحدوثه إما حادث فيتسلسل أو قديم فيكون الجسم الموصوف به أولى بالقدم).

أدلة القائلين بقدم العالم والرد عليها

(قال: تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه:

الأول: أن جميع ما لا بد منه في وجود العالم إن كان حاصلًا في الأزل لزم وجوده، لامتناع التخلف عن تمام العلة التامة، وإلا ننقل الكلام إلى ذلك الحادث فيتسلسل.

---

(١) الجواهر الفردة: الجوهر اسم مشترك: يقال: جوهر لذات كل كالإنسان أو كالبياض، فيقال: جوهر البياض وذاته. ويقال: جوهر لكل موجود، وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات آخر تقارنها حتى يكون بالفعل، وهو معنى قولهم: الجوهر قائم بنفسه. ويقال: جوهر لما كان بهذه الصفة، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. ويقال: جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء. فكل موجود وإن كان كالبياض، والحرارة، والحركة، والعمل، فهو جوهر بالمعنى الأول. والمبدأ الأول جوهر بالمعاني كلها، إلا بالوجه الثالث، وهو تعاقب الأضداد. والهيولى جوهر بالمعنى الثالث، وليس جوهرًا بالمعنى الثاني. والصورة جوهر بالمعنى الرابع، وليس جوهرًا بالمعنى الثاني والثالث. والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيّز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسمًا، لا جوهرًا، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عزّ وجلّ (معيار العلم في المنطق ص ٢٩١).

والجواب: النقض بالحادث اليومي، وليس الفرق بأنه يستند إلى حوادث فلكية متعاقبة لا إلى نهاية دفعًا له على أن الكلام في العالم الجسماني، فلم لا يجوز أن يكون حدوثه مشروطًا بتطورات أو إرادات.

وبالجملة: حوادث متعاقبة لأمر مجرد.

وقد سبق أن حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف، والمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون من جملة ما لا بد منه، الإرادة التي من شأنها الترجيح أي وقت شاء من غير افتقار إلى مرجح آخر، ويكون تعلق الإرادة أيضًا بمجرد الإرادة، ووجوب العالم بهذا التعليق لا ينافي اختيار الصانع بل يحققه).

بقدم العالم بوجوه:

الأول: أن جميع ما لا بد منه لتأثير الصانع في العالم وإيجاده إياه، إما أن يكون حاصلًا في الأزل أو لا.

والثاني: باطل فتعين الأول وهو يستلزم المطلوب. وتقريره من وجهين:

أحدهما: أنه لما وجد في الأزل جميع ما لا بد منه بوجود العالم لزم وجوده في الأزل، والمقدم حق فكذا التالي، أما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مرّ، وأما حقية المقدم، ولأنه لو لم يكن جميع ما لا بد منه لوجوده، إما أن يكون حاصلًا في الأزل أو لا يتسلسل.

والجواب: النقض إجمالًا وتفصيلًا. أما إجمالًا فهو أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثًا لجريانه فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة إلى الحركات والأوضاع الفلكية، والاتصالات الكوكبية، ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا إلى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتيب في الوجود، على ما هو شأن العلل والمعلولات، ليلزم التسلسل المحال.

فإن البرهان[1] إنما قام على استحالة التسلسل في المبادىء المترتبة دون المعدات المتصرمة، لأنا نقول: بعض البراهين كالتطبيق والتضائف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة أو متصرمة كما سبق آنفًا.

(١) البرهان: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «البرهان» في هذا الجزء.

ولو سلّم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز أن يكون حادثًا مستندًا إلى حوادث متعاقبة، لا أول لها كتصورات أو إرادات من ذات مجردة، مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي. لا يقال تعاقب الحوادث، إنما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة.

لأنا نقول: قد سبق الكلام على ذلك هنالك. وأما تفصيلًا فهو أنا لا نسلّم أنه لو كان جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم حاصلًا في الأزل، كان العالم أزليًا، وإنما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه، الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار إلى مرجح ومخصص، من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل، لامتناع الترجيح بلا مرجح.

قلنا: لا نسلم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الإرادة والاختيار، فإنه ليس ترجحًا بلا مرجح، بل ترجح المختار أحد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في أكل الجائع أحد الرغيفين، وسلوك الهارب أحد الطريقين.

فإنه قيل: لا نزاع في أن نفس الإرادة لا يكفي في وجود المراد، بل لا بد من تعلقها، فإن كان قديمًا كان العالم قديمًا، وإن كان حادثًا، كان ذلك الترجح ترجحًا بلا مرجح.

قلنا: لا بل ترجيحًا به، فإن تعلق الإرادة مما يقع بالإرادة من غير افتقار إلى أمر آخر، والحاصل إنما نجعل شرط الحوادث تعلق الإرادة وتلتزم فيه التخلف عن تمام العلة.

دليل آخر على إمكان[1] قدم العالم والرد عليه

(قال الثاني: إن كلًا من إمكان العالم وصحة تأثير الواجب فيه أزلي، وإلا لزم الانقلاب، فلو لم يكن وجوده أزليًا لزم ترك الجود مدة غير متناهية.

والجواب: أنه مع كونه خطابيًا مبني على عدم التفرقة بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، وقد سبق مثله آنفًا).

لما كان إمكان العالم أزليًا، وكذا صحة تأثير الصانع فيه، وإيجاده إياه لزم أن يكون وجوده أيضًا أزليًا، لكن المقدم حق، إذ لو كان في الأزل ممتنعًا ثم يصير ممكنًا فيما لا

(١) الإمكان: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الإمكان» في الجزء الأول.

يزال، لزم انقلاب المحال، فكذا التالي، وجه اللزوم أنه إذا كان الإمكان مع صحة التأثير متحققًا في الأزل، ولا يوجد الأثر إلا فيما لا يزال، كان ذلك تركًا للجود مدة لا تتناهى، وذلك لا يليق بالجواد المطلق.

والجواب: بعد تسليم امتناع ترك الجود. أنه إنما يلزم لو أمكن وجود العالم في الأزل على أن يكون الأزل ظرفًا للوجود وهو ممنوع، والثابت بالبرهان استحالة الانقلاب، هو أن وجوده ممكن في الأزل، على أن يكون الأزل ظرفًا للإمكان. ألا ترى أن الحادث بشرط الحدوث ممكن أزلًا، ووجوده في الأزل محال دائمًا، وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والإمكان والامتناع.

دليل ثالث على قدم العالم والرد عليه

(قال الثالث: إن الجسم مركب من مادة هي قديمة، لامتناع تسلسل المواد، ومن صورة هي لازمة للمادة لما مرّ فيكون قديمًا، والجواب: منع المقدمات).

قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة، وكون الهيولى قديمة وكونها غير منكفة عن صورة ما.

دليل رابع على قدم العالم والرد عليه

(قال الرابع: الرابع أن الزمان[1] قديم، لأن سبق العدم عليه لا يتصور إلا بالزمان. فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لما مرّ.

والجواب: أنه لم سلّم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة، فلم لا يجوز أن يكون تقدم العدم عليه؟ كتقدم بعض أجزائه على البعض؟ والفرق بين التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع.

ولو سلّم فالمقصود منع انحصار أقسام السبق).

---

(١) الزمان: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٤: الزمان هو مقدار الحركة، موسوم من جهة التقدم والتأخر. وقال الكندي في «رسالة في حدود الأشياء» ص ١٦٧: الزمان مدة تعدّها الحركة غير ثابتة الأجزاء. وتعريف الخوارزمي مقارب لهذا التعريف حيث يقول في «مفاتيح العلوم» ص ٨٣: الزمان مدة تعدّها الحركة مثل حركة الأفلاك وغيرها من المتحركات. أما الزمان عند المتكلمين فهو عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام (انظر التعريفات للجرجاني ص ١١٤).

لما كان الزمان أعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديمًا، كان الجسم قديمًا، أما اللزوم فظاهر، وأما حقيقة الملزوم، ولأنه لو كالزمان حادثًا أي مسبوقًا بالعدم، فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية أو الشرف أو الرتبة، وهو ظاهر، ولا بالطبع، لأن الزمان ممكن، والممكن يقتضي لا استحقاقية الوجود والعدم نظرًا إلى ذاته، فلا يفتقر بذاته إلى عدمه، كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر، وعدم الشيء لا يجامع وجوده، فتعين أن يكون بالزمان وهو أيضًا محال، لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه، لأن معنى المتقدم بالزمان، أن يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر.

والجواب: بعد تسليم وجود الزمان عبارة عن مقدار الحركة. أنا لا نسلم انحصار أقسام السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة لأن سبق أجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك، فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك. لا يقال التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان فإن تقدم الأمس على الغد ظاهر بالنظر إلى نفس مفهومه، ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة إلى وجوده، لأنا نقول: إنما جاز ذلك من جهة أن الأمس اسم للزمان المأخوذة مع التقدم المخصوص، وإما في نفس أجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينها، لكونها عبارة عن اتصال غير قار.

ولو سلّم، فالحادث من حيث الحدوث أيضًا كذلك، إذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقًا بالعدم.

ولو سلّم. فالمقصود منع انحصار السبق في الأقسام الخمسة مستندًا إلى السبق فيما بين أجزاء الزمان، فإنه ليس زمانيًا بمعنى أن يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر، ولا يضرنا تسميته زمانيًا بمعنى آخر، وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه.

أدلة إبطال القائلين بقدم العالم

(قال: هذا والتحقيق أن مسبوقية العالم بالعدم[1]، إنما هو بحسب امتداد وهمي، تقدر به الأمور نسميه الزمان، فإن ثبت وجود زمان هو مقدار للحركة، لم نمنع حدوثه بهذا الاعتبار وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناهٍ، لزم حدوث الصانع، أو قدم العالم، وإن تقدم لزم قدم الزمان لأن معنى

(١) العدم: قال ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» ص ٩٣٨: العدم هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه في الوقت الذي شأنه أن يوجد فيه. والعدم أشد مقابلة للوجود من الضد للضد. وقال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٥: العدم الذي هو أحد المبادىء للحوادث، هو ألا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه.

لا يتناهى القدر وجود قبليات وبعديات منصرمة لا بداية لها، وهو يستلزم قدم الحركة والجسم).

يريد أن الزمان عندنا أمر وهمي يقدر به المجددات، وبحسبه يكون العالم مسبوقًا بالعدم، وليس أمرًا موجودًا من جملة العالم يتصف بالقدم أو الحدوث.

فإن أثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق المعدم عليه، باعتبار هذا الأمر الوهمي كما في سائر الحوادث. وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم، بأن وجود الباري، إما أن يكون متقدمًا على وجود العالم بقدر غير متناهٍ أو لا فعلى الأول: يلزم منه قدم الزمان لأن معنى لا تناهي القدر، وجود قبليات وبعديات متصرمة لا أول لها، وهو معنى قدم الزمان، ويلزم منه قدم الحركة والجسم، لكونه مقدرًا لها. وعلى الثاني يلزم حدوث الباري، أو قدم العالم. لأن عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناهٍ، إما بأن لا يتقدم عليه أصلًا، وذلك بأن يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثًا، أو يحصل العالم معه في الأزل، فيكون قديمًا، وإما أن يتقدم عليه بقدر متناهٍ، وذلك بأن لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثًا وهو محال.

الفصل الثاني(*)

الجسم مركب وبسيط وفلكي وعنصري[1]

(قال: الفصل الثاني فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل والكلام فيه مرتب على أربعة أقسام، لأن الجسم إما مؤلف من أجسام مختلفة الطبائع فمركب[2]، وإلا فبسيط[3]،

(*) وفيه أربعة أقسام:
القسم الأول: في البسائط الفلكية.
القسم الثاني: في البسائط العنصرية.
القسم الثالث: في المركبات التي لا مزاج لها.
القسم الرابع: في المركبات التي لها مزاج.

(١) الجسم مركب وبسيط وفلكي وعنصري: قسم الحكماء الجسم الطبيعي تارة إلى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء. وقسّموا المركب إلى تام وغير تام والبسيط إلى فلكي وعنصري، وتارة إلى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية وإلى مفرد لا يتركب منها (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٦٣).

(٢) فمركب: كالحيوان.

(٣) فبسيط: وهو ما لا يتألف من أجسام مختلفة كالماء.

والبسيط إما فلكي[١] أو عنصري[٢]. والمركب إما ممتزج أو لا وقد يرسم البسيط بأنه الذي يكون جزؤه المقدار كالكل في الاسم، والحد[٣]، والمركب بخلافه).

مثل البحث عن خصوص أحوال البسائط الفلكية أو العنصرية، أو المركبات المزاجية، أو غير المزاجية، أو حال ما هو من أقسام بعض هذه الأربعة.

(قال: جزؤه المقداري).

احترازًا عن الجزء العقلي كالجنس[٤] والفصل[٥]، أو العيني كالهيولى والصورة، فإنه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب.

(قال: والمأخوذ في كل من تفسيري كل قد يعتبر حسيًا، وقد يعتبر حقيقيًا. فبالاعتبارية الحيوية مركب حقيقة والماء بسيط مطلقًا، والفلك بالتفسير الأول خاصة، والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة، بسيط حسًا).

قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين أحدهما وجودي، والآخر عدم له. فالآن يشير إلى أن ما جعل مأخذ التفسيرين. أعني التألف من الأجسام المختلفة الطبائع، وتساوي الجزء والكل في الاسم والحد، قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس، فيحصل لكل من البسيط والمركب أربعة تفسيرات مختلفة، بالعموم والخصوص، متعاكسة في الوجودة والعدمية، فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات، حقيقة ما لا يتألف منها حسًا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساوي حسًا، وللمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسًا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوى حسًا. فالمأخوذ من المأخذ الأول للمركب وجودي، والبسيط عدمي، ومن المأخذ الثاني بالعكس. فمثل الحيوان لتألفه حسًا وحقيقة من الأجسام المختلفة، وعدم مساواة جزئه

---

(١) فلكي: قال الحكماء: الفلك جسم كري بسيط لا يقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد متحرك بالاستدارة دائمًا، إذ ليس فيه مبدأ ميل مستقيم وليس برطب ولا يابس، وإلا لقبل الأشكال بسهولة أو بقسر، فيكون قابلًا للخرق والالتئام وهذا خلف. ولا حار ولا بارد وإلا لكان خفيفًا أو ثقيلًا فيكون فيه ميل صاعد أو هابط هذا خلف، وحركته إرادية وله نفس مجردة عن المادة تحركه، والمحرك القريب له قوة جسمانية مسمّاة بالنفس المنطبعة. والفلك الأعظم هو المحدد للجهات (كشاف اصطلاحات الفنون ١٢٨٨/٢).

(٢) عنصري: نسبة إلى العناصر الأربعة: النار، والهواء، والماء، والتراب.

(٣) الحد: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الحد» في الجزء الأول.

(٤) الجنس: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجنس» في الجزء الأول.

(٥) الفصل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الفصل» في الجزء الأول.

الكل في الاسم والحد لا حسًا ولا حقيقة كان مركبًا بأي تفسير فسر، وبأي اعتبار أخذ، والماء لعدم تألفه منها، ولمساواة جزئه الكل، فبهما كان بسيطًا كذلك، والفلك لعدم تألفه منها لا حسًا ولا حقيقة، وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطًا على التفسير الأول بالاعتبارين، مركبًا على التفسير الثاني بالاعتبارين، والذهب لتألفه من الأجسام المختلفة حقيقة لا حسًا ولمساواة جزئه الكل حسًا لا حقيقة كان على التفسير الأول مركبًا، إذا أخذنا باعتبار الحقيقة بسيطًا، إذا أخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس.

ما سبق أكثره عن تهويمات الفلسفة وهو غير مسلم

(قال: وليعلم أن معظم مباحث الفصل حكاية عن الفلسفة مبني على أحوال فاسدة أو غير ثابتة).

يريد أن أكثر المباحث التي تورد في الأقسام الأربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على أصول ثبت فسادها، مثل كون الصانع موجبًا لا مختارًا، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، أو لم تثبت صحتها، مثل كون الأجسام مختلفة بالحقيقة، ومركبة من الهيولى والصورة.

(قال: القسم الأول في البسائط الفلكية، وفيه مباحث(*):

المبحث الأول

إثبات المحدد(١)

المبحث الأول في إثبات المحدد، قد سبق أن من الجهات ما هو حقيقي بتوجه إليه بعض الأجسام بالطبع وهو العلو والسفل، فلا بدّ من تحديدهما بجسم واحد كري محيط بالكل، يتحدد بمحيطه القرب، وبمركزه البعد، أما الوحدة فلأنه لو تعدد فمع مخالطة

(*) وفيه أربعة مباحث:
المبحث الأول: في إثبات المحدد.
المبحث الثاني: المحدد تاسع الأفلاك في زعمهم.
المبحث الثالث: توهمهم الدوائر المتقاطعة على قطبي البرج.
المبحث الرابع: في الدوائر المتوهمة.

(١) إثبات المحدد: أي في إثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها (انظر شرح المواقف ٦/ ٨٣).
المقصد الثاني: في اتجاهات الجسم.

البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد، وبدونها كان كل في جهة من الآخر، فلا تكون الجهة به قبله أو معه على أن المتحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد، وأما الكرية فلامتناع تركيبه، أو زواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التي لا تكون إلا من جهة إلى جهة، فيتنافى كون الجهة به).

جعل أول المباحث في ثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الأجسام يسمى محدد الجهات، وتقرير البرهان أنه قد سبق أن الجهات موجودات ذوات أوضاع، وأنها حدود ونهايات للامتدادات، وأن العلو والسفل منها جهتان متعينتان لا تتبدلان، وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما، ويلزم أن يكون جسمًا واحدًا كريًا محيطًا بالكل ليتعين العلو بأقرب حد من محيطه، والسفل بأبعد حد منه وهو المركز. أما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع، وأما الوحدة فلأنه لو تعدد بأن يكون جسمين مثلًا. فإما أن يحيط أحدهما بالآخر أو لا. فإن أحاط كان هو المحدد، إذ إليه الانتهاء دون المحاط، وإن لم يحط كان كل منهما في جهة من الآخر، فيكون متأخرًا عن الجهة، أو مقارنًا لها سابقًا عليها، ليصلح محددًا لها، وأيضًا كل منهما. إنما يحدد جهة القرب منه دون البعد فإنه غير متحدد. والمطلوب إثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معًا وفيه نظر لجواز أن يكون الجسماني بحيث يكون غاية القرب من كل منهما، غاية البعد من الآخر، فيتحدد بهما الجهتان، فلذا كان المختار هو الوجه الأول. وأما وجوب كونه كريًا فلأنه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه أعني الاستدارة، إذ لو كان مركبًا أو بسيطًا زال عن استدراته لزم جواز الحركة المستقيمة على أجزائه وهو محال ضرورة أنها لا تكون إلا من جهة إلى جهة، فتكون الجهة قبله أو معه، فلا تكون متحددة به، وجه اللزوم، أما في البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر، وأما في المركب فلأن تألفه لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء إلى البعض، ولأن من لوازمه جواز الانحلال، لأن كل واحد من بسائطه يلاقي بأحد طرفيه شيئًا غير ما يلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما في الحقيقة، فيجوز أن يلاقي ذلك الشيء بالطرف الآخر، وذلك بالحركة من جهة إلى جهة، وفي هذا نظر لأنه إنما يستدعي تقدم الجهة على حركة الأجزاء لا على نفس المركب[1]، وبهذا يظهر أن الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام.

---

(١) المركب: هو المؤلف من أجزاء كثيرة، ويقابله البسيط، كالجسم، فإنه إذا كان مؤلفًا من أجزاء كثيرة كان مركبًا، وإذا لم يكن كذلك كان بسيطًا. واللفظ المركب قسمان: تام وناقص.

المركب التام: هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى، والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه، مثل: أكل زيد. =

رد وجهين من الاستدلال على كرية المحدد

(قال: لا لما قيل. إن غير الكري إنما يحدد القرب دون البعد فإنه ممنوع أو أن حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء، فإنه لو فرض مقعر المحدد مستديرًا، ومحدبه بيضيًا[1] يتحرك على قطره الأطول أو عدسيًا[2] يتحرك على قطره الأقصر، لم يلزم الخلاء، وأما الإحاطة، فلأن غير المحيط لا يحدد سوى القرب، وهو ظاهر).

إشارة إلى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد، أحدهما أنه لو لم يكن كريًا لم تحدد به إلا جهة القرب، لأن البعد غير محدد، أو ردّ بالمنع، فإن الشكل البيضي أو العدسي، بل المضلع أيضًا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب، بحيث إذا تجاوزته صرت في القرب من جانب الستة غاية الأمر أن الأبعاد الممتدة منه إلى الجوانب لا تكون متساوية.

وثانيهما: أنه لو لم يكن كريًا لزم من حركته خصوصًا على الجسم المستدير وقوع الخلاء إذ لا مالىء لفرج الزوايا.

وردّ بأنه لو فرض مقعره مستديرًا، ومحدبه بيضيًا، ويتحرك على قطره الأطول أو عدسيًا، ويتحرك على قطره الأقصر لم يلزم الخلاء.

فإن قيل: طبيعة المحدد واحدة لما سيجيء، فيكون محدبه مستديرًا كمقعره.

قلنا: فيكون ذلك استدلالًا برأسه لا يفتقر إلى ذكر الحركة، ولزوم الخلاء[3]، والشكل البيضي سطح يحيط به قوسان متساويتان، كل منهما أصغر من نصف دائرة. والعدسي ما هما أعظم. وكل منهما إذا أدير على نفسه حصل مجسمه، وأما كون المحدد محيطًا بذوات الجهات، فلأن غير المحيط إنما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر، فلا يكون محددًا للجهتين. هذا خلف.

= المركب الناقص: هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى، والمجموع لا يدل دلالة تامة مثل: غلام زيد (معيار العلم في المنطق ص ٤٩ ـ ٥٠).

وقال ابن سينا في النجاة ص ٥: اللفظ المركب أو المؤلف هو الذي يدل على معنى، وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة كقولنا: الإنسان يمشي، أو رامي الحجارة.

(١) بيضيًا: أي بيضاوي الشكل. (٢) عدسيًا: أي شكله كالعدسة.

(٣) الخلاء: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الخلاء» في هذا الجزء.

المراد بمحدد الجهة ما يتعين به وضع الجهة

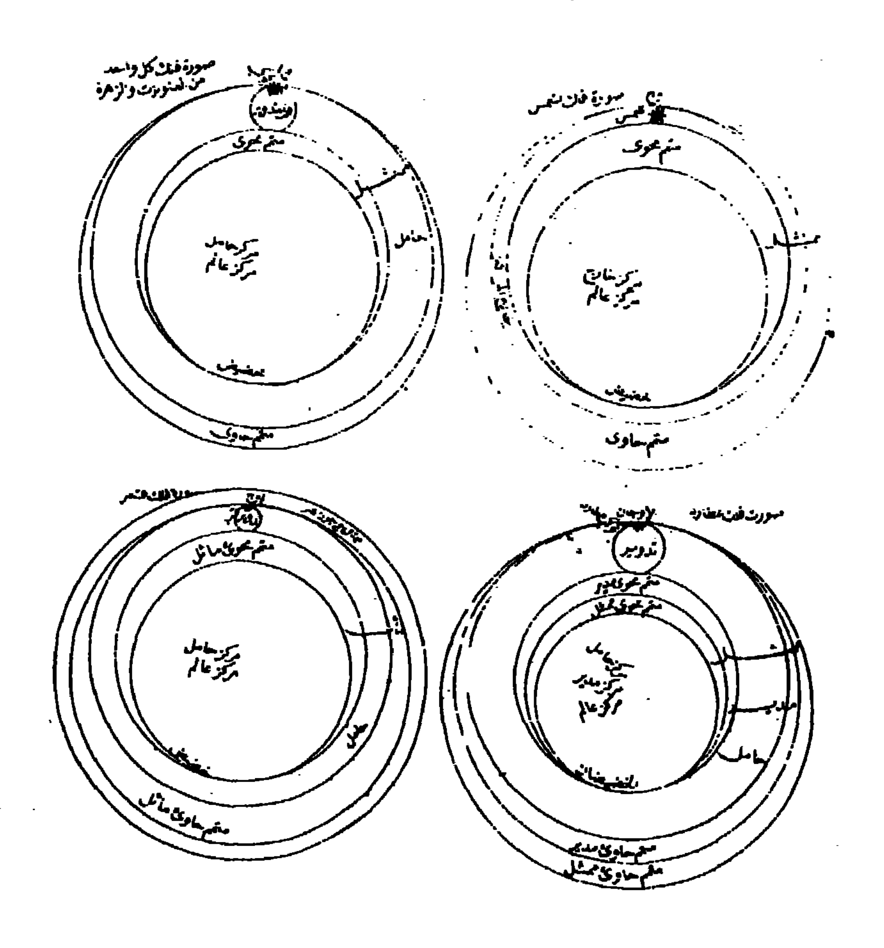
(قال: ثم معنى تحديده الجهات تعيين أوضاعها به، وإلا فالفاعل لا يلزم أن يكون جسمًا، والقابل ليس إلا واحدًا، لأن العلو نقطة من الفلك، والسفل من الأرض، لكن من حيث إنها مركز للمحيط، ومتحددة به المحيط بتعين مركزه ولا عكس. ولهذا لم يكن للأرض دخل في التحديد، وإنما تعين المحيط بالكل، لأن المحاط قد يمتد الإشارة منه، فلا يكون هو المنتهى، وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة، هو محدب المحيط، ويكون مقعره تحت كما في سائر الأفلاك بحسب الأجزاء المفروضة، وبعضهم على أنه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته).

جواب سؤال تقريره أن المراد بمجرد الجهة إن كان فاعلها، فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلًا عن الإحاطة، وإن كان قابلها، فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدًا ضرورة أن المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب: أن المراد به ما يتعين به وضع الجهة، وظاهر أن تعين الوضع لا يكون إلا بذي الوضع، وتعين السفل بوسط الأرض ليس من حيث إنه نقطة من الأرض ليكون للأرض دخل في التحديد، فيتعدد المحدد، بل من حيث إنه مركز لمحيط فلك الأفلاك، ومتحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه، والمركز لا يتعين محيطه لجواز أن يحيط به دوائر غير متناهية، فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الأرض ودون كليهما.

فإن قيل: سلمنا أن المحدد يكون واحدًا محيطًا بذي الجهة، لكن من أين يلزم أن يكون هو المحيط بالكل، ولم لا يجوز أن يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلًا. كما هو حكم الأمكنة، فإن محدد كل مكان إنما هو المحيط به، وإن كان محاطًا للغير، بل إطباقهم على كون النار خفيفة على الإطلاق بمعنى أنها تطلب جهة الفوق، مع أنها لا تطلب إلا مقعر فلك القمر، ربما يدل على أنه محدد جهتها.

قلنا: المحيط إذا كان محاطًا للغير لم يكن منتهى الإشارة ضرورة امتدادها إلى الغير، فلم يكن محددًا للجهة التي هي طرف الامتدادات، ومنتهى الإشارات، وهذا بخلاف المكان، فإنه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان، فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر إنما يدل على أنه مكان الطبيعي لا جهتها. فإن العنصر إنما يطلب بالطبع حيّزه لا جهته بأن يصل إلى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة، بل لا يكون ذلك إلا في الماء الطالب للأرض. ألا ترى أن النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر، كانت متحركة إلى فوق لا من فوق، ولهذا اتفقوا على أن فوق النار فلك القمر، وفوقه

فلك عطارد[١]، وهكذا إلى المحدد. وقولهم: إنها تطلب جهة الفوق يجوز بمعنى أنها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق، وبعد الاتفاق على أن المحدود فوق الكل. اختلفوا في أنه هل ينقسم بحسب الأجزاء المفروضة إلى فوق وتحت كسائرة الأفلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كما لمحدب فوق، وما يلي مركزه تحت كالمقعر، فجوزه بعضهم بناء على أن المحدد بالذات هو محدبه إذ إليه الانتهاء، فتكون الإشارة من مقعره إلى محدبه من تحت، ومنعه بعضهم زعمًا منه أن المحدد هو نفسه فيكون كله فوق، بخلاف الأرض، فإن تحتيتها ليست لذاتها، بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت.



(١) عطارد: أقرب الكواكب إلى الشمس، يطلق عليه وعلى الزهرة اسم كوكب سفلي لوقوع مساريهما بين الأرض والشمس، دورته حول الشمس ٨٨ يومًا.

إثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء

(قال: تنبيه: لما كان عندنا الخلاء ممكنًا، والأجسام متماثلة، والحركات مستندة إلى قدرة المختار، لم يتم ما ذكروه، ولم تمنع الحركة المستقيمة على السمٰوات، ولم تثبت ما فرعوا على ذلك، من أنها لا تقبل الخرق والالتئام، ولا الكون والفساد، ولا الكيفيات الفعلية، والانفعالية. ونحو ذلك، وزعم بعض القدماء أنها في غاية الصلابة، واليبس، والملاسة، ولها في تمارسها نغمات يسمعها أصحاب الرياضة).

لا خفاء في أن إثبات المحدد مبني على اقتناع الخلاء، وإلا لجاز أن تنتهي إليه الامتدادات وتتعين به أوضاع الجهات، وعلى اختلاف الأجسام بالحقيقة، واستناد بعض حركاتها إلى الطبع، وإلا لما كان من الأجسام ما يقتضي صوب المحيط، ويتحرك إليه بالطبع، ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك إليه بالطبع، فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين، ولما كان عندنا أن الخلاء ممكن، وأن الأجسام متماثلة، يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر، وأن الحركات مستندة إلى قدرة الفاعل المختار، لا أثر فيها للطبيعة، لم يتم ما ذكروه في إثبات المحدد بالتفسير المذكور، ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السمٰوات كما لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها، ولم يثبت ما فرعوا على إثبات المحدد، وعدم قبوله الحركة المستقيمة من أن السمٰوات لا تقبل الخرق والالتئام، ولا الكون والفساد، ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا الألوان والطعوم، والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة، ولا الخفة والثقل إلى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة، على أنه لو تم ما ذكر. ففي المحدد خاصة دون سائر الأفلاك. فإن تمسكوا بأنه علم بالرصد أنها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة، لامتناع اجتماع المثلين.

قلنا: لو سلّم ذلك، فامتناع انقطاع الاستدارة، وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد، ودليل سرمدية[1] الحركات لم يتم. كيف وقد جعلوها إرادية لا ذاتية، يمتنع انفكاكها، وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين أن الأفلاك في غاية ما يكون من

(١) السرمد: في اللغة: الدائم الذي لا ينقطع، وفي التنزيل العزيز: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [القصص: ٧٢]. والسرمدي هو المنسوب إلى السرمد، وهو ما لا أول له، ولا آخر، وله طرفان أحدهما دوام الوجود في الماضي، ويسمى أزلًا، والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبدًا، وفرق بعضهم بين الزمان والدهر والسرمد، فقال: إن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد، فالسرمد بهذا المعنى مرادف للأبد اللازماني وهو المطلق أو الشيء الذي لا نهاية له.

الصلابة واليبس والملاسة، وهي في دورانها يماس بعضها بعضًا، فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة أصواتًا عجيبة غريبة موسيقية مطربة، وألحانًا ونغمات متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية، وتتحيّر النفوس البشرية.

المبحث الثاني
المحدد تاسع الأفلاك في زعمهم

(قال: المبحث الثاني:

زعموا أن المحدد تاسع الأفلاك بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة، وإن جوز بعضهم ردها إلى الثمانية بل السبعة).

قد انجرّ الكلام هٰهنا إلى ذكر جمل من علم الهيئة[1] الباحث عن أحوال الأجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها، وكيفياتها، وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها، لأن بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات، كتعدد المشارق والمغارب، واختلاف المطالع، وأمر القبلة، وأوقات الصلاة، وغير ذلك، وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السمٰوات والأرض المؤدي إلى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع، وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده، فيحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم أيضًا، يذكر على طريق الحكاية، عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطي[2]، فلا بأس إن اقتصرنا على مجرد

(١) علم الهيئة: هو من أصول الرياضي، وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها. فالكمية: إما منفصلة كأعداد الأفلاك وبعض الكواكب دون أعداد العناصر فإنها مأخوذة من الطبيعيات. وإما متصلة كمقادير الأجرام والأبعاد واليوم وأجزائه وما يتركب منها. وأما الكيفية: فكالشكل إذ تتبين فيه استدارة هذه الأجسام، وكلون الكواكب وضوئها. وأما الوضع: فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلانها بالنسبة إلى سمت رؤوس سكان الأقاليم وحيلولة الأرض بين النيرين، والقمر بين الشمس والإبصار ونحو ذلك. وأما الحركة: فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها، وأما البحث عن أصل الحركة وإثباتها للأفلاك فمن الطبعيات، والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهي حركات الأفلاك والكواكب. والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات. وأما العلوم المتفرعة عن علم الهيئة فهي خمسة: علم الزيجات، وعلم المواقيت، وعلم كيفية الأرصاد، وعلم تسطيح الكرات والآلات الحادثة عنه، وعلم الآلات الظلية (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦١ ـ ٦٣).

(٢) المجسطي: كلمة يونانية معناها الترتيب، وهو اسم لكتاب ألفه بطليموس الحكيم، والكتاب من أفضل ما ألف في الهيئة، وقد عرّبه حنين بن إسحٰق المتوفى سنة ٢٦٠ هـ، وحرّره ثابت بن قرة في عهد الخليفة العباسي المأمون، ولخصه نصير الدين الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ، وعليه=

الحكاية، لكن على وجهها إن شاء الله تعالى، لا كما وقع في المواقف[١]. فيتعجب من له أدنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي، ويتخذ ذلك مغمزًا على المتصدي لتحقيق العلوم الإسلامية، فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق إلى المغرب، ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب إلى المشرق، ووجدوا الكواكب السبعة. أعني الشمس والقمر وزحل والمشتري، والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها إلى البعض، وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الأفلاك لا كالحيتان في المياه، بنوا على ذلك أن الأفلاك الكلية الشاملة للأرض، الكائنة على مركزها تسعة، اثنان للحركتين الأوليين، وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد. وأما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز أن يكون كل من الثوابت على فلك وأن تكون الأفلاك غير الكوكبية كثيرة محيط بعضها بالبعض، لكنهم لم يذهبوا إلى ذلك لعدم الدليل، ولأنهم لم يجدوا في السمويات فضلًا لا حاجة إليه، وجوّز بعضهم أن تكون كون الأفلاك ثمانية، تستند الحركة الأولى إلى مجموعها، لا إلى فلك خاص، وذلك بأن تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية. قال صاحب التحفة[٢]: فيجوز أن تكون سبعة بأن تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل، وتتعلق نفس بمجموع السبعة. تحركها الحركة الأولى، وأخرى بالسابعة تحركها الحركة الأخرى. لكن بشرط أن نفرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج إلى برج كما هو الواقع.

(قال: وإنه لا كوكب عليه وإنه يتحرك من المشرق إلى المغرب، على منطقة).

إنما جعل ذلك من قبيل زعمهم لأن الذاهبين إلى أن الكواكب سابحة في الأفلاك كالحيتان في المياه، لا يقولون بذلك.

الدوائر الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة

(قال: يسمى معدل النهار، وقطبين يسميان قطبي العالم[٣]).

= تعليقات وشروح كثيرة (كشف الظنون ٢/ ١٥٩٤ ـ ١٥٩٦).

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٧٨ ـ ١٦٤.

(٢) لعله كتاب «التحفة الشاهية» في الهيئة، للعلّامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١٧ هـ.

(٣) قطبا العالم: القطب عند المهندسين نقطة ثابتة على كرة محركة على نفسها. فالنقطتان الثابتتان على=

لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها، والمراد بالمنطقة أعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة، والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة، وأحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق ويسمى الشمالي والآخر الجنوبي.

(قال: ويتم دورة في قريب من اليوم بليلة).

إنما قال في قريب لأنها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب إلى المشرق.

القول بأن الفلك التاسع يحرك الأفلاك الثمانية

(قال: ويحرك الكل لأنها كالجزء منه).

يعني أن التاسع يحرك جميع الأفلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث أحاط بها، وقوي عليها حتى صار المجموع بمنزلة واحدة، وإلا ففي الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم إلا إذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجيء إن شاء الله تعالى فإنه جزء منه على الحقيقة.

فلك الثوابت تحت الفلك التاسع

(قال: وتحته فلك الثوابت يتحرك من المغرب إلى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع، وقطبية ويتم دورة في ستة وثلاثين ألف سنة، أو في ثلاث وعشرين ألف سنة، وسبعمائة وستين سنة، أو في خمسة وعشرين ألف سنة، ومائتي سنة، على اختلاف الآراء، ثم تحته فلك زحل، ثم المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم زهرة، ثم عطارد، ثم القمر، استحسانًا فيما بين الشمس والسفليين).

سمي بذلك لكونه مكانًا للكواكب الثوابت، أعني ما عدا السبعة السيارة، وتسميتها ثوابت، إما لبطء حركتها في الغاية بحيث لم تدرك إلا بالنظر الدقيق، وإما لثبات ما بينها من الأبعاد على وتيرة واحدة، وثبات عروضها عن منطقة حركتها، وحكموا بكون حركة

= محيط الدائرة تسميان قطبي الكرة وقطبي حركتها وقطبي المنطقة وقطبي الدوائر المرسومة عليها. وقطبا الفلك الأعظم يسميان بقطبي العالم، والقطب الظاهر منهما ما يكون على الأفق شماليًا كان أو جنوبيًا والقطب الخفي منهما ما يكون تحت الأفق شماليًا كان أو جنوبيًا، وارتفاع القطب وانحطاطه عن الأفق يكون مساويًا لعرض البلد (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٢٦ ـ ١٣٢٧).

الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه، لأن حركة الحاوي والمحوى إذا كانت على مناطق وأقطاب بأعيانها، لا تحس باختلاف الحركتين، بل إنما يحس بحركة واحدة، هي مركبة من مجموعهما إن اتحدت الجهة، أو حاصلة من فضل السريعة على البطيئة إن اختلفت الجهتان، وإلا لم يحس بالحركة أصلًا، بل يرى ساكنًا. وأيضًا يعرف بآلات القياس. أن الثوابت لا تختلف أبعادها عن قطبي العالم، بل عن نقطة غيرهما، واختلفوا في مقدار هذه الحركة، فعلى رأي بطليموس[1] ومن قبله، تقطع في كل مائة سنة درجة، فتتم الدورة في ست وثلاثين ألف سنة، وعلى رأي المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة درجة، فتتم الدورة في ثلاثة وعشرين ألف سنة، وسبعمائة وستين سنة، وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة، فتتم الدورة في خمسة وعشرين ألف سنة، ومائتي سنة، ويوافقه رصد مراغة[2]، فيمكن أن يكون ذلك لاختلال في الآلات، أو لأسباب لا يطلع عليها إلا خالق السمٰوات.

فلك القمر تحت كل الأفلاك

(قال: واستدلالًا من الكسف[3] في البواقي والكواكب السبعة تسمى السيارة، والشمس والقمر يسمى النيرين والبواقي المتحيرة).

---

(١) بطليموس: هو بطليموس الملقب فيلادلفوس (أي محب أخيه)، عالم فلك ورياضة وجغرافيا ومؤرخ يوناني مصري، نشأ بالإسكندرية واكتشف عدم انتظام حركة القمر، وله أرصاد هامة عن حركات الكواكب، اعتبرت أعماله في الفلك والجغرافية مرجعًا أساسيًا حتى أيام «كوبرنيكس». له العديد من الكتب الفلسفية والطبية وفي الحكمة والهيئة والفلك، منها كتاب «المجسطي» الذي يفسر الأجرام السماوية وعلاقتها بالأرض، أما نظام بطليموس فهو صورة الكون كما تخيلها القدماء حيث الأرض في المركز وتدور حولها باقي الأجرام السماوية في دوائر بسرعة منتظمة، وتفسيره لابتعادها واقترابها من الأرض هو بفرض مسارات دائرية صغيرة، لهذه الكواكب، وله جداول بها ١٠٢٨ نجمًا تعتبر أقدم وصف دقيق معروف للسماء، وأما أعماله الجغرافية فيشتمل معظمها على جداول لخطوط العرض والطول للبلدان المختلفة (انظر: عيون الأنباء ١/ ٧٢، مختصر الدول ص ٩٨، تاريخ اليعقوبي ص ١٠٧، طبقات الأطباء والحكماء ص ٣٥، أخبار الحكماء ص ٩٩).

(٢) مرصد مراغة: الذي أنشأه نصير الدين الطوسي، وكان به أدق الآلات، فاعتمد عليه علماء أوروبا في القرون الوسطى.

(٣) الكسف: الكسوف (بالسين المهملة) احتجاب الشمس، ويسمى احتجاب القمر خسوفًا، وقال الفلاسفة: الكسوف الذي هو من صفات الشمس وهو استتار وجهها المواجه للأرض كلًا أو بعضًا بسبب حيلولة القمر بينها وبين وجه الأرض، والكسوف الذي هو من صفات القمر هو استتار وجه القمر المواجه للأرض كلًا أو بعضًا بسبب حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، ويسمى خسوفًا أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٦٥ ـ ١٣٦٦).

يعني أنهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات، ومن الثوابت ما يكون على ممره، فحكموا بأن فلكه تحت الكل، وهكذا الحكم في البواقي إلا الشمس، فإنها لا يكسفها غير القمر، ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب، لاحترافها عند مقارنتها، فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسانًا لما فيه من حسن الترتيب، وجودة النظام، حيث يكون النيّر الأعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة، وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبات أخر.

وزعم بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس، والحكم بكونها تحت الثلاثة العلوية. أعني زحل والمشتري والمريخ، مأخوذ من اختلاف المنظر، وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين إلى فلك البروج الخارج أحدهما من مركز العالم، والآخر موضع الناظر. فإن وجوده يدل على القرب منا، وعدمه على البعد، وقد وجد للشمس دون العلوية الثوابت، فعلم أنها تحتها، ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد، لأنه إنما يعرف بإلٰه لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار، والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دائمًا، لا يصلان إلى نصف النهار ظاهرين، ولما كانوا معترفين بأنه لا قطع في جانب كثرة الأفلاك، وأنه لا يمتنع كون الثوابت على أفلاك شتى متفقة الحركات، وأنهم إنما بنوا الكلام على عدم إثبات الفضل المستغنى عنه، فلا جهة للاعتراض بأنه لم لا يجوز أن يكون كل من الثوابت على فلك، وأن يكون بعضها تحت السيارات؛ أو فيما بينها.

(قال: وأفلاكها الكلية ممثلات لكون مناطقها على منطقة البروج).

يعني أن الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلًا لفلك البروج، أي موافقًا له بالمركز والمنطقة والقطبين.

تفصيل الأفلاك الجزئية
التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية

(قال: وكل جوف ممثل القمر فلك آخر مركزه الأرض يسمى المائل، ثم في ثخن[1] المائل، وكل من الممثلات الغير القمر فلك شامل للأرض، خارج مركزه عن

(١) الثخن: عند الحكماء هو الجسم التعليمي، وهو حشو يحصره سطح أو سطوح أي حشو يحيط به سطح واحد كما في الكرة، أو سطوح أي أكثر من سطح واحد. وبالجملة ففي السطح أو السطوح شيئان: أحدهما الجسم الطبيعي المنتهي إلى السطوح، وثانيهما البعد النافذ في أقطاره الثلاثة، =

مركزها يسمى في عطارد مديرًا، وفي باقي المتحيرة حاملًا يماس محدبه محدب المائل، أو الممثل بنقطة تسمى الأوج، ومقعره بنقطة تسمى الحضيض، ويبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالمتممين، يتدرج كل منهما من غلظ بقدر ما بين المركزين، إلى رقة ينتهي عند نقطتي التماس على التبادل، بمعنى أن رقة الحاوي منهما عند الأوج، وغلظه عند الحضيض، والمحوي بالعكس، وفي ثخن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل، ينفصل عن المدير، كالمدير عن الممثل، فيكون لعطارد أوجان وحضيضان، وأربع متممات، والمائل في المتحيرة اسم للحامل، ثم في كل ثخن كل حامل كرة تسمى فلك التدوير، أحد طرفي قطرها يماس محدب الحامل، والآخر مقعره، والكوكب مفرق يماس سطحه سطحه، والشمس في الخارج المركز كالتدوير في الحامل).

يريد الإشارة إلى تفصيل الأفلاك الجزئية التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية، وقد أرشدهم إلى ذلك ما أدركوا بالرصد للسيارات، من اختلاف الأوضاع والحركات، فمن الأفلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهري[1] لكونه المحرك للجوهريين ومشعر فيها ومنها حائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم، يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلًا ثابتًا لا يتغير (فالجوزهري) يماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد، وبمقعره محدب المائل المماس بمقعره محدب كرة النار ومنها الأفلاك الخارجة المراكز، والخارج المركز فلك محيط بالأرض، خارج مركزه عن مركزها، ويكون في ثخن فلك، يوافق المركز يماس بمحدبه محدب الواقف على نقطة واحدة، هي أبعد نقطة عليه من مركز الأرض، ويسمى الأوج[2]، وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة

= الساري فيها، الواقع حشوها، وهو الجسم التعليمي والثخن، فإن كان الثخن نازلاً أي آخذًا من فوق إلى أسفل يسمى عمقًا كما في الماء، وإن كان صاعدًا أي آخذًا من الأسفل إلى فوق يسمى سمكًا كما في النبت. وقد يطلق على الثخن مطلقًا سواء كان نازلاً أو صاعدًا. والبعض عرف الثخن بأنه حشو ما بين السطوح (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٣٦ ـ ٥٣٧).

(١) الجوزهر: عند أهل الهيئة هو العقدة أي عقدة الرأس والذنب. ويطلق أيضًا على ممثل القمر سمي به إذ على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٠١). والجوزهر معرب (كوزهر) بالفارسية وهو طرفا الحية، وقيل: معرب (جوزجهر) أي صورة الجوز، وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوزكره (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٨٢٩).

(٢) الأوج: معرب (أ وك) بمعنى العلو، وعند أهل الهيئة يطلق على معنيين: أحدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدبين من الفلكين. وثانيهما: تقويم تلك النقطة المذكورة، فأوج الشمس قوس من الممثل مبتدءته من أول الحمل إلى نقطة الأوج على التوالي والمراج بنقطة الأوج هو الأوج بالمعنى الأول (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٨٨).

للأولى، هي أقرب نقطة عليه منه، ويسمى الحضيض[1]، فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم، غليظي الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز، والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ إلى أن ينعدم عند نقطتي المتماس المقابلتين لغايتي الغلظ. وهذان الجسمان يسميان بالمتممين[2]، ويكون ذلك التدرج من الغلظ إلى الرقة فيهما على التبادل، بمعنى أن غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الأوج، وغاية غلظه عند الحضيض، وغاية رقة المحوي عند الحضيض، وغلظه عند الأوج، وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير، والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز، يماس سطحها محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة[3] ومقعره بنقطة مقابلة لها، تسمى الحضيض، والكوكب

---

(١) الحضيض: عند أهل الهيئة هو نقطة مقابلة للأوج وهي مشتركة بين ملتقى السطحين المقعرين من الفلكين أحدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه. وأما وجه التسمية بالحضيض مطلقًا فظاهر لأن هذه النقطة أقرب إلينا بالنسبة إلى نقطة الأوج فتكون أسفل منها، ويطلق الحضيض أيضًا على نقطة مقابلة للذروة المرئية ويسمى الحضيض المرئي والبعد الأقرب المقوّم، وعلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى ويسمى بالحضيض المستوي والأوسط والوسطي والبعد الأقرب الوسط (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٨١).

(٢) المتممان: المتمم عند أهل الهيئة اسم الكرة المختلفة في الثخانة التي تحدث في أفلاك الكواكب السيارة، وبعضهم يطلقون الفلك المتمم أيضًا عليه. والمتممان عند المهندسين هما كل سطحين متوازيين الأضلاع يقعان في سطح مثلهما عن جنبي قطره متلاقيين على نقطة من القطر ومشاركين لذلك السطح بزاويتين كسطحي أ ط هـ ر ك ج ح. هكذا في تحرير إقليدس. وبالحقيقة المتمم شكل يُتَمَّمُ به شكل آخر كما يستفاد من إطلاقاتهم (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٤٥ ـ ١٤٤٦).

(٣) الذورة: عند أهل الهيئة تطلق على معنيين: أحدهما: ما يسمى بالذروة المرئية المسماة أيضًا بالبعد الأبعد المقوّم، وهي موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على أعلى التدوير، ويقابلها الحضيض المرئي المسمى بالبعد الأقرب المقوّم أيضًا، وتوضيحه أنا إذا أخرجنا خطًا من مركز العالم إلى مركز التدوير منتهيًا إلى السطح المحدّب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركتين بين التدوير والحامل. إحداهما وهي النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل وبين سطح التدوير، وهي التي هي مبدأ النطاق الأول تسمّى بالذروة المرئية وهي نقطة على أعلى التدوير بالقياس إلى مركز العالم، وثانيتهما وهي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحال وبين سطح التدوير، وهي التي هي مبدأ النطاق الثالث، تسمى بالحضيض المرئي وهي أقرب نقطة على أسفل التدوير بالقياس إلى مركز العالم.

والمعنى الثاني: ما يسمى بالذروة الوسطية وهي موقع الخط الخارج من مركز معدّل المسير أو من نقطة المحاذاة على أعلى التدوير وبإزائها الحضيض الأوسط، فإنا إذا أخرجنا خطًا من مركز معدل في المتحيرة أو من نقطة المحاذاة في القمر، فتقاطعه مع أعلى التدوير هو الذروة الوسطى ومع أسفله هو الحضيض الوسطي (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٨٢٣ ـ ٨٢٤).

مركوز فيهما بحيث يتماس سطحاهما على نقطة، ولم يعتبر لها، ولا للكوكب تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله، ثم في ثخن المائل إشارة إلى أن الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر السائل، وفي البواقي ممثلاتها، وأن الحامل اسم للخارج المركز إذا كان في ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير، وإن خارج المركز لعطارد يسمى مديرًا لإدارته مركز الحامل، وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل، ويكون فيه التدوير لعطارد خارجًا مركز وأوجان، وحضيضان وأربع متممات، والمائل في المتحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير إذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس، وللقمر ممثل في جوفه مائل في ثخنه، خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه القمر ولعطارد وممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرًا في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه عطارد، ولكل من الأربع الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه الكوكب.

المبحث الثالث

توهمهم الدوائر المتقاطعة على قطبي البرج

(قال: المبحث الثالث:

توهموا ست دوائر متقاطعة على قطبي البرج قاطعًا لمنطقتها على أبعاد سواء مارة إحداها بنقطتي تقاطع المعدل، ومنطقة البروج، ثم فرضوها قاطعة للعالم، فانقسم الفلك الأعظم وسائر الممثلات أيضًا، اثني عشر قسمًا، سموا كل قسم برجًا، وجعلوا كل برج ثلاثين درجة، وكل درجة ستين دقيقة، وكل دقيقة ستين ثانية، وهكذا، وسموا نقطة التقاطع التي تجاوزها الشمس إلى شمال المعدل، اعتدالًا ربيعيًا، وإلى جنوبه اعتدالًا خريفيًا، ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلابًا صيفيًا، وفي الجنوب انقلابًا شتويًا، وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل، والثور، والجوزاء، ربيعًا، والسرطان والميزان والأسد والسنبلة صيفًا، ومن الجنوب العقرب والقوس خريفًا، والجدي والدلو والحوت شتاء).

لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين، توهموا دائرة تمر بنقطتي التقاطع، ونقطتي البروج، وأخرى تمر بالأقطاب الأربعة، وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم، فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين، ويسمى الميل الكلي، فبحسب هاتين الدائرتين بنقسم فلك البروج أربعة أقسام متساوية، فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين، بعد كل منهما عن الأخرى كبعد الأخرى

عن أقرب طرفي الربع إليها. ثم توهموا أربع دوائر تمر بالنقط الأربع، وبمقابلاتها من الربعين الباقيين، وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم، فانقسم الفلك الأعظم، وسائر الأفلاك الممثلة اثني عشر قسمًا، سموا كل قسم منها، برجًا، وجعلوا كل برج ثلاثين قسمًا، سموا كل قسم درجة، وكل درجة ستين قسمًا، سموا كل قسم دقيقة، وهكذا، جعلوا كل دقيقة ستين ثانية، وكل ثانية ستين ثالثة، بالغًا ما بلغ، وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس إلى شمال معدل النهار، أعني مائل القطب الشمالي اعتدالًا ربيعيًا، والنقطة التي تجاوزها الشمس إلى جنوب المعدل اعتدالًا خريفيًا، وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج، والدائرة المارة بالأقطاب الأربعة في جانب الشمال انقلابًا صيفيًا، وفي جانب الجنوب، انقلابًا شتويًا، لأن الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الأخذ في الشمال إلى الانقلاب الشمالي، أعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء، والصيف لمدة حركتها منه إلى الاعتدال الأخذ في الجنوب، أعني زمان قطعها للسرطان والأسد والسنبلة، والخريف لمدة حركتها منه إلى الانقلاب الجنوبي، أعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس، والشتاء لمدة حركتها منه إلى الاعتدال الربيعي، أعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت، وهذه الأسامي مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الأقسام - وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا بقاء الأسماء تيسيرًا للأمر في ضبط الحركات.

قطع الكواكب السيارة لمنطقة البروج

(قال: وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالي أعني بحركة من المغرب إلى المشرق. إما إجمالًا فالشمس في ثلاثمائة وخمسة وستين يومًا وربع يوم وهي السنة الشمسية، والقمر في ثلاثمائة وأربعة وخمسين يومًا وسدس يوم وخمس. وزحل في ثلاثين سنة. والمشتري في اثنتي عشرة سنة، والمريخ في سنتين إلا شهرًا ونصفًا، والزهرة في حدود سنة، وكذا عطارد كل ذلك على التقريب).

أعني من الحمل إلى الثور إلى الجوزاء وهكذا، وهي حركة من المغرب إلى المشرق، وعكسه بخلاف التوالي أعني من الحمل إلى الحوت إلى الدلو، وهكذا، ونعني بالحركة إجمالًا الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج إلى برج من غير أن ينظر إلى جزئيات الأفلاك. وتفاصيل الحركات. وبالتفصيل خلاف ذلك. فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلاثمائة وخمسة وستين يومًا وربع يوم، وهي السنة الشمسية، والقمر يقطعها اثنتي عشرة مرة في ثلاثمائة وأربعة وخمسين يومًا وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية، وزحل في ثلاثين سنة، والمشتري في اثنتي عشرة سنة، والمريخ في

سنتين إلا شهرًا ونصفًا، وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب، وأما التحقيق فيعرف من الزيجات[١].

الحركات البسيطة للأفلاك الجزئية

(قال: وأما تفصيلًا فحركة اليوم بليلته إلى خلاف التوالي، أعني من المشرق إلى المغرب كمدير عطارد[٢]، وعلى غير منطقة العالم، ومنطقة البروج، وأقطابها تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوانٍ، وعشرون ثالثة، ولممثله على منطقة البروج وقطبيها ثلاث دقائق وكسر، ولمائله على غير المنطقتين والأقطاب إحدى عشرة درجة، وتسع دقائق، وإلى التوالي لممثلات غير القمر على وفق الثامن، حتى كأنها بحركة، ولخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوانٍ، وعشرون ثالثة، ولزحل دقيقتان، وللمريخ إحدى وثلاثون دقيقة، وللزهرة كالشمس، ولعطارد درجة ونصف، وللقمر أربع وعشرون درجة وثلث، وعشرون دقيقة، كل ذلك على غير المنطقتين، والأقطاب ولتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها، ولتدوير الزهرة سبع وثلاثون دقيقة، ولعطارد ثلاثة أجزاء وست دقائق، والقمر ثلاثة عشر جزءًا وأربع دقائق، وهذه في تداوير المتحيرة للنصف الأعلى، وعلى غير مناطق الحوامل، وفي تدوير القمر للنصف الأسفل، وعلى منطقة الحامل والمائل، فلا محالة يكون النصف الآخر إلى خلاف التوالي).

إشارة إلى بيان الحركات البسيطة للأفلاك الجزئية إلى التوالي، أو خلافه، فمن الحركة إلى خلاف التوالي، حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار، ومنطقة البروج، وغير أقطابهما، ويظهر في أوج الحامل، وحضيضه، ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل، وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوانٍ وعشرون ثالثة، ووجه معرفة المدير،

---

(١) الزيجات: علم الزيجات والتقاويم، هو علم تتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعًا من الأصول الكلية، ومنفعته معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة إلى فلكه وإلى فلك البروج، وانتقالاتها ورجوعها واستقامتها وتشريقها وتغريبها وظهورها واختفائها في كل زمان ومكان، وما أشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض، وكسوف الشمس وخسوف القمر وما يجري هذا المجرى (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٦٣). والزيج قانون لدى المنجم لمعرفة النقوش والأوضاع الفلكية وخطوطها وجداولها طولًا وعرضًا، كما أن مجموعة حركات الكواكب تظهر من جداول الزيج (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٩١٧).

(٢) المدير: عند أهل الهيئة هو فلك خارج المركز لعطارد وحاوٍ لفلك آخر خارج المركز.

وكون حركته على خلاف التوالي، وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم. إلا أن في نقل صاحب المواقف[١] سهو قلم لا بد من التنبه له، وهو أنه جعل حال مركز التدوير، وأوج الحامل في الميزان، والحمل المقابلة، وإنما هي المقارنة، وجعل المدير اسمًا لمحرك مركز التدوير، وإنما هو اسم لمحرك أوج الحامل المحرك لمركز التدوير، وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان أعظم منه في الحمل والأمر بالعكس، ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلاث دقائق، واثنتي عشرة ثانية، وبها تتحرك جميع أفلاك القمر، فينتقل الرأس والذنب، ولذلك ينسب إليهما ويسمى حركة الجوزهر[٢]، ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار، ومنطقة البروج وغير أقطابهما كل يوم، إحدى عشرة درجة، وتسع دقائق، ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه، وتسمى حركة الأوج[٣] لظهورها فيه، وقد يسمى مجموع حركة الجوزهر والمائل بحركة الأوج، وأما حركاتها إلى التوالي، فمنها حركات الأفلاك الممثلة سوى ممثل القمر، وتظهر في الأوجات والحضيضات، وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم إلى أنها بحركته، واختار الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها، احترازًا عن كونها عطلًا. والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لأن تحريك الحاوي للمحوي ليس بلازم، ومنها حركات الأفلاك الخارج المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد، وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوانٍ وعشرون ثالثة، على منطقة البروج دون قطبيها، ولزحل دقيقتان، والمشتري خمس دقائق، وللمريخ إحدى وثلاثون دقيقة، وللزهرة كما للشمس، ولعطارد درجة ونصف، وللقمر أربع وعشرون درجة وثلث، وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار، ومنطقة البروج، وغير أقطابها، ويظهر في مراكز تداوير الكواكب الستة، ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب، ومنها حركة النصف الأعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها، والنصف الأسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل، وهي في كل يوم لتداوير العلوية. أعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها، ولتدوير الزهرة سبعة وثلاثون دقيقة، ولتدوير عطارد ثلاثة أجزاء وست دقائق، ولتدوير القمر ثلاثة عشر جزءًا وأربع دقائق، ولا محالة يكون النصف الأسفل من تداوير المتحيرة، والأعلى من تدوير القمر إلى خلاف التوالي.

---

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٨٣ ـ ١١٠.

(٢) تقدم التعريف بمصطلح «الجوزهر» قبل قليل.

(٣) تقدم التعريف بمصطلح «الأوج» قبل قليل.

ميل القمر عن منطقة البروج بحسب المائل

(قال: ويقع للقمر ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط، والمتحيرة بحسب المائل، أعني الحامل عنها وبحسب التدوير عن المائل، وكل الميلين يسمى بالعرض).

يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل، لم يقع له ميل عن منطقة البروج إلا بحسب المائل، ولما كان حركة تدوير المتحيّرة على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج، كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج، وبحسب التدوير عن منطقة المائل، وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب، وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج، وبرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم إلى الفلك الأعلى، يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط، وهو في مقابلة الطول، وهو قوس من منطقة البروج على التوالي، يقع به نقطة الاعتدال الربيعي، وبين الكوكب إن كان عديم العرض، أو بين النقطة التي تقطع دائرة عرضه فلك البروج عليها إن كان ذا عرض.

الحديث عن نقطتي تقاطع المائل

(قال: ونقطتان تقاطع المائل والممثل بالجوزهرين[١] والتي تجاوزها الكواكب إلى الشمال بالرأس، والأخرى بالذنب[٢]، فظهر أن جزئيات الأفلاك أربعة وعشرون، وكذا بسائط الحركات، ومبناه على اعتقاد الانتظام في السمـٰوات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات. مثل السرعة، والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة، ولا شك أن من الخارج المركز الذي يحرك الشمس مثلًا حركة متشابهة حول مركزة القوس، الذي تكون في النصف الأوجي[٣] من الممثل، أعظم من التي تكون في النصف الحضيضي[٤] وأنها لا تقطع كل نصف إلا بقطع ما فيه من الخارج، فيكون زمان قطع النصف الأوجي

(١) انظر الحاشية التالية.

(٢) الذَّنَب: عند أهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مسماة بالرأس، قالوا: مناطق الأفلاك المائلة تقاطع مناطق الأفلاك الممثلة ومنطقة البروج أيضًا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الأفلاك المائلة شماليًا عن منطقة البروج والنصف الآخر جنوبيًا عنها، وإحدى هاتين النقطتين وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي إلى الشمال يسمى بالرأس، والأخرى هي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي إلى الجنوب يسمى بالذنب، ويسميان أيضًا بالعقدتين، والجوزهرين (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٨٢٩).

(٣) الأوج: تقدم تعريف مصطلح «الأوج» قبل قليل.

(٤) الحضيض: تقدم تعريف مصطلح «الحضيض» قبل قليل.

أكثر، فترى الحركة أبطأ، فلهذا كانت مدة الربيع والصيف أكثر مدة من الخريف والشتاء، وأن الكواكب إذا كان من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة الحامل، يرى سريعًا، وإذا كان له في النصف الآخر، فإن كانت حركته أقل من حركة الحامل يرى بطيئًا، وإن انتهت إلى التساوي. وذلك في المتحيّرة لا غير، يرى واقفًا وإن زادت يرى راجعًا).

والممثل بالجوزهرين يعني بالمائل. مائل القمر والأفلاك الخارجة المراكز للخمس المتحيّرة لما عرفت من أنها ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها، فلهذا تقاطع الأفلاك الممثلة. وسموا من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكوكب إلى شمال منطقة البروج بالرأس، والتي يقابلها بالمذنب، تشبيهًا للشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الأقل بالتنين، وجعل الأخذ في الشمال رأسًا لأنه أشرف من قبل ظهور القطب الشمالي، وميل المساكن إليه، وكثرة الكواكب فيه. قوله: فظهرعليه لما أثبتوا فلكًا للحركة اليومية، وآخر لحركة الثوابت، وتأملوا في أحوال السبعة السيارة واختلافاتها، فحكموا بأن للشمس ممثلًا، وخارج مركز وتدويرًا، وللقمر مائلًا وممثلًا، وخارج مركز وتدويرًا، ولكل من العلوية والزهرة ممثلًا، وخارج مركز وتدويرًا، ولعطارد ممثلًا وتدويرًا ومديرًا وخارج مركز وتدويرًا. ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الأفلاك الجزئية أربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة، ومبنى ذلك على أنهم اعتقدوا في الفلكيات أنها منتظمة في حركاتها، لا يعرض لها وقوف، أو رجوع، أو سرعة، أو بطء، أو انحراف، عن سننها، فحين أدركوا شيئًا من ذلك، أثبتوا له سببًا لا يخل بهذا الانتظام كإثبات الخارج المركز أو التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء وإثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقف مثلًا إذا كان الكوكب متحركًا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه، تكون حركته بالقياس إلى مركز العالم مختلفة، ويكون في القطعة التي هي أبعد منه بطيئة، وفي القطعة التي هي أقرب سريعة، لأن القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب، يرى البعيد منها أصغر من القريب، وتوضيحه: أنه إذا أخرج خط يمر بالمركزين، ويصل إلى الأوج والحضيض، ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم، ويصل إلى المحيط من الجانبين، انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين، وخارج المركز قسمين مختلفين، أعظمهما ما يكون في النصف الأوجي منه من الممثل، وأصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه، والكوكب لا يقطع كل نصف، إلا بقطع ما فيه من الخارج، فيكون زمان قطع النصف الأوجي أكثر، والحضيضي أقل على تفاوت المسافتين. أعني القسمين من الخارج المركز، فترى الحركة في النصف الأوجي أبطأ، وفي النصف الحضيضي أسرع، وعند

طرفي الخط متوسطة، كما إذا تحرك متحرك في ساعة فرسخين، وفي أخرى فرسخًا، ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف أكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء، مع أن كلًا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج، وإذا كان الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله، أعني النصف الأعلى في المتحيرة والنصف الأسفل في القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعًا، وإذا كان في النصف الذي يخالف حركته حركة حامله، أعني أسافل المتحيّر، أعلى القمر، فإن كانت حركته أقل من حركة حامله يرى بطيئًا، لأنه إنما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير، وإن انتهت حركته إلى حد التساوي لحركة الحامل، وذلك إنما يكون في المتحيّرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير، والحوامل ترى الكوكب واقفًا، لأن الحامل يحركه إلى التوالي جزءًا، ويرده التدوير إلى خلاف التوالي جزءًا فيرى من فلك البروج في موضعه كأنه لا يتحرك، وإن زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعًا لأن الحامل يحركه جزءًا، والتدوير يرده جزأين مثلًا.

ما ذكره عن طريق الحدس[1] لا الاستدلال[2]

(قال: وأمثال هذه البيانات ليست استدلالًا بوجود الملازم على الملزوم كما هو الظاهر بل تحدسًا).

قد يتوهم أن إثبات الأفلاك الجزئية، والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناى على ما يشاهد، ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها إثبات للملزوم، بناء على وجود لازمه، وليس بمستقيم إلا إذا علم المساواة، وليست بمعلومة، إذ لا ضرورة، ولا برهان على امتناع أن تكون تلك الاختلافات لأسباب أخر.

والجواب أنها مقدمات حدسية، حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السماويات بثبوتها عند إدراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب، وهم معترفون بذلك

(١) الحدس: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الحدس» في الجزء الأول.

(٢) الاستدلال: في اللغة طلب الدليل، وفي عرف الأصوليين يطلق على إقامة الدليل مطلقًا من نص أو إجماع أو غيرهما، وفي كشف البزدوي: الاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثّر وقيل بالعكس، وقيل مطلقًا. وبهذا المعنى قيل: الاستدلال بعبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٥١ ـ ١٥٣).

مصرحون به في أمر الخسوف[1] والكسوف[2] ونحوهما، ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة ومحور القمر. وأن اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبني على التدوير أو الخارج المركز وإن حركات أوجات الممثلات بأنفسها أو بالفلك الثامن.

الحدسيات المشهورة عنده

(قال: كما تحدسوا من اختلاف التشكلات نور القمر على حسب اختلاف أوضاعه من الشمس، أنه في نفسه مظلم، يستضيء بالشمس، فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم إلينا، وهو المحاق[3]، وإذا انحرف إلينا من جهة المضيء قدر ما يرى فهو الهلال، ثم يتزايد إلى أن يبلغ الاستقبال، فيصير وجهه المضيء كله إلينا وهو البدر، ثم ينحرف فيأخذ النور في النقصان إلى المحاق).

أورد هٰهنا من الحدسيات المشهورة فيما بينهم إضاءة القمر بالشمس، وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف، وذلك أن اختلاف تشكلات القمر بحسب أوضاعه من الشمس، يدل على أن جرمه مظلم كثيف صقيل، يقبل من الشمس الضوء لكثافته، وينعكس عنه لصقالته، فيكون أبدًا المضيء من جرمه الكري أكثر من النصف بقليل لكون جرمه أصغر من جرم الشمس، فيفصل بين المضيء والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور، ويفصل بين ما يصل إليها نور البصر من جرم القمر، وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية، والدائرتان تتطابقان في الاجتماع، ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حينئذٍ مما يلي البصر، وهذه الحالة هي المحاق، وكذا في الاستقبال لكل ما يلي البصر حينئذٍ هي القطعة المضيئة، والقمر حينئذٍ يسمى بدرًا، وتتقاطعان في سائر الأوضاع، أما في التربيعين، فعلى زوايا قائمة، فيرى منه الربع، وأما في غيرهما فعلى حادة، ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي، إن كان ما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة، والشكل الإهليلجي إن كان هو القسم الذي يلي المنفرجة، وأول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال، وهو من حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنتي عشرة درجة، أو أقل أو أكثر على اختلاف أوضاع المساكن.

---

(١) الخسوف: تقدم شرح مصطلح «الخسوف» في هذا الجزء.

(٢) الكسوف: تقدم شرح مصطلح «الكسوف» في هذا الجزء.

(٣) المحاق: مصطلح أهل الهيئة أنه هو خلوّ ما يواجهنا من القمر عن النور الواقع عليه من الشمس، سواء كان لحيلولة الأرض بينهما كما في الخسوف، أو لم يكن. وأما العرب فتسمّي ثلاث ليالٍ من آخر الشهر محاقًا لما أنه لا يُرى في تلك الليالي قدرٌ معتدٌ به من القمر (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٨٠).

أسباب الكسوف ودواعيها

(قال: وإذا كان القمر عند الاجتماع على عقدة الرأس والذنب أو بقربها بحيث يكون عرضه أقل من مجموع نصف قطره النيرين يرى جرمه المظلم كله أو بعضه على وجه الشمس وهو الكسوف).

إشارة إلى سبب الكسوف، وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والإنارة بالنسبة إلى الأبصار، حين ما يكون من شأنها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الأبصار، وذلك إذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر إلى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي، ويكون لا محالة على إحدى العقدتين الرأس أو الذنب أو بقربهما، بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس، فلا محالة يحول بين الشمس وبين البصر، ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل، وهو الكسوف الكلي، أو البعض، فالجزئي لكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها، بل بالنسبة إلى الأبصار، جاز أن يتفق الكسوف بالنسبة إلى قوم دون قوم، كما إذا سترت السراج بيدك، بحيث يراه القوم وأنت لا تراه، وأن يكون كليًا لقوم، جزئيًا لآخرين، أو جزئيًا للكل، لكن على التفاوت، وأما إذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين، فيما بين جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف.

أسباب الخسوف

(قال: وإذا كان عند الاستقبال عليها أو بقربها بحيث يكون عرضه أقل من مجموع نصف قطره، وقطر مخروط ظل الأرض، انحجب بالأرض عن نور الشمس، فيرى كله أو بعضه على ظلامه الأصلي وهو الخسوف).

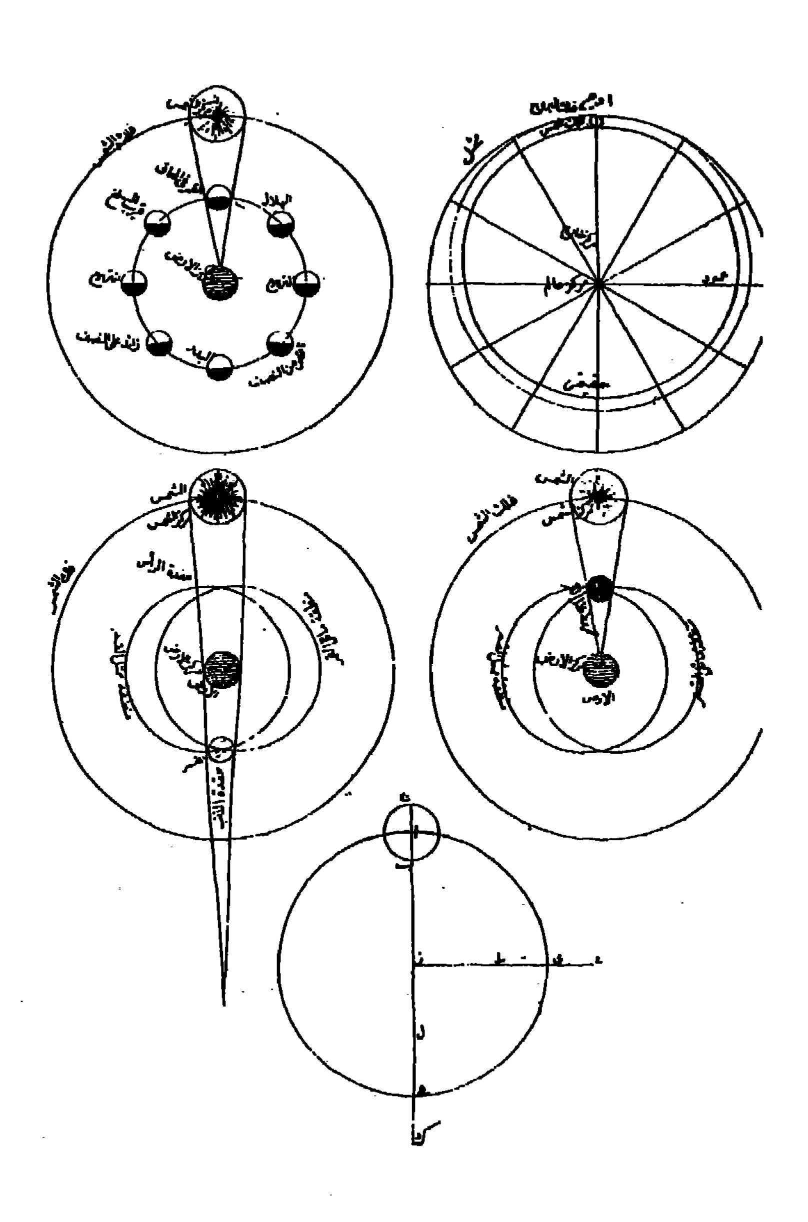
إشارة إلى سبب الخسوف، وذلك أن القمر عند استقباله الشمس، إذا كان على إحدى العقدتين، أو بقربها بحيث يكون عرضه أقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الأرض ينحجب بالأرض عن نور الشمس، فيرى إن كان فوق الأرض على ظلامه الأصلي كلًا أو بعضًا، وذلك هو الخسوف الكلي أو الجزئي وأما إذا كان عرضه عن منطقة البروج أقل من نصفي القطرين فيماس مخروط الظل فلا ينخسف.

(قال: هذا ولكنهم وجدوا اختلافات أخر تقتضي زيادة أفلاك تحيّروا في كيفياتها، وكمياتها، وأوضاعها وحركاتها وذلك أن كون مركز التدوير متحركًا بحركة الحامل، يقتضي أن يكون تشابه حركته، وتساوي أبعاده، ومحاذاة القطر المار بالذروة، والحضيض كلها بالإضافة إلى مركز الحامل، وقد وجد في القمر تشابه الحركة حول مركز العالم،

ومحاذاة القطر بالنقطة من جانب الحضيض بعدها مركز العالم كبعد ما بين المركزين، وفي المتحيّرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم، ومركز المدير في عطارد، والحامل في البواقي، وأيضًا ميل المائل عن الممثل شمالي في نصف جنوبي في آخر، فلزم أن يكون مركز التدوير كذلك، لكنهم وجدوه أبدًا للزهرة شماليًا، ولعطارد جنوبيًا).

يعني أنهم، وإن أثبتوا بحكم الحدس هذه الأفلاك والحركات، لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات أخر تورث إشكالات على ما أثبتوا لها من أفلاك والحركات مثل إشكال المحاذاة، وإشكال تشابه الحركة، وإشكال عرض السفليين فمنهم من تحيّر، ومنهم مَن تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه، وادّعى صاحب التحفة حل الجميع، وجه إشكال المحاذاة والتشابه، أنه إذا تحرك مركز كرة كنقطة (أ) التي هي مركز كرة (ب ج) على محيط دائرة كدائرة (ا ي ء) وكانت تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ر) في أزمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ازءءزه)، ويتبع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الأزمنة كقسي (اءءه) ويلزم أيضًا أن تكون أبعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ر) أيضًا متساوية في جميع الأوضاع كخطوط (زازءزه) إذ كل منها نصف قطر دائرة (اءه) ويلزم أيضًا أن يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة أبدًا محاذيًا لنقطة (ز) حتى إذا صار مركز الكرة من (ا) إلى (ء) كان القطر مثل (ج ط)، وإذا صار إلى (ه) كان مثل(ك ل) فمركز التدوير إذا كان متحركًا على محيط حامله الخارج المركز كما قدروه لزم أن تكون الأمور الثلاثة بالنسبة إلى مركز الخارج لكنها بالأرصاد المعتبرة لم توجد كذلك، بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير. أعني إحداث الزوايا المتساوية في الأزمنة المتساوية حول مركز العالم، ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الأوج على ما وقع في المواقف سهوًا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز. أعني نقطة تتوسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج، فاتجه الإشكالان، ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير، وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل، فاتجه على كل أشكال، وأما محاذاة القطر في المتحيّرة، وإن لم يكن لمركز الحامل، لكنها لما كانت للنقطة التي بحسبها تتشابه الحركة لم يتجه هٰهنا أشكال اختلاف المحاذاة، كما في القمر، ووجه أشكال عرض السفليين، أن تقاطع منطقتي المائل والممثل تقتضي أن تكون أحد نصفيه شماليًا من الممثل، والآخر جنوبيًا، ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لزم أن يكون كذلك، لكنهم وجدوه للزهرة دائمًا، إما على العقدة، وإما في الشمال، ولعطارد دائمًا، إما على

العقدة، وإما في الجنوب، بناء على أن انطباق المنطقتين، وانفصالهما بحيث إذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس إلى الذنب، وجاز أن ينتقل إلى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالي جنوبيًا، والجنوبي شماليًا، فكان انتقاله إلى الشمالي، وهكذا أبدًا، وعطارد بالعكس، ولا بدّ لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه.



المبحث الرابع
في الدوائر المتوهمة

(قال: المبحث الرابع:

توهموا لكل موضع من الأرض دائرة على الفلك، فاصلة بين الظاهر منه والخفي، سموها دائرة الأفق[١]، وقطباها سمت الرأس والقدم. فإن كانا قطبي العالم انطبق الأفق على المعدل، وإلا كان مقاطعًا له، إما على زوايا قوائم، ويسمى أفق الاستواء[٢]، أو غير قوائم، ويسمى الأفق المائل[٣]، وأخرى مارة بسمتي الرأس والقدم، وقطبي العالم، سموها دائرة، نصف النهار، وقطباها نقطتا المشرق والمغرب).

هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة، واختلاف البلاد في طول النهار وقصره، وغير ذلك من الخواص، فمنها دائرة الأفق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك، والخفي منه. فإن اعتبرت بالنسبة إلى مركز الأرض فأفق حقيقي، والدائرة عظيمة، أو إلى وجه الأرض، فأفق حسي والدائرة قريبة من العظيمة، وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم. أعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الأرض، وينفذ في الجهتين إلى محيط الكل، والظاهر بالأفق الحسي أقل

---

(١) الأُفق: في اللغة الطرف، وأهل الهيئة يطلقونه على ثلاث دوائر ثابتة، وأهل الأحكام من المنجمين يطلقونه على دائرة ثابتة أخرى أيضًا. الأولى: الأفق الحقيقي وهي دائرة عظيمة ثابتة حادثة في الفلك الأعلى مارة بمركز العالم، يقوم الخط الواصل بين قطبيها وهما سمتا سمت الرأس والقدم عمودًا عليها أي على تلك الدائرة. والثانية: الأفق الحسي ويسمى أيضًا بالأفق المرئي والشعاعي، وأفق الرؤية وهي دائرة صغيرة ثابتة حادثة في الفلك الأعلى تماس الأرض عن فوق، أي تماسها من موضع قدم الناظر موازية للأفق الحقيقي. والثالثة: الأفق الحسّي ويسمى بالأفق المرئي أيضًا. وهي دائرة ثابتة يرتسم محيطها في سطح الفلك الأعلى من طرف خط يخرج من البصر إلى سطح الفلك الأعلى مماسًا للأرض. إذا أدير ذلك الخط مع ثبات طرفه الذي في البصر ومماسة للأرض دورة تامة. وقطبا هذين الأفقين أيضًا سمتا الرأس والقدم. واعلم أن الأفق رَحَوي إن انطبقت معدل النهار عليها وهو أفق عرض تسعين. ودور الفلك الأعظم هناك رحوي، أي يتحرك كحركة الرحى، والأفق استوائي إن قامت عليها على قوائم، ويسمى بالأفق المستقيم وأفق الاستواء أيضًا، وهو أفق خط الاستواء، ودور الفلك الأعظم هناك دولابي والأفق مائل إن مالت عليها، وهذا الأفق هو أفق المواضع التي يكون لها عرض، وقد يسمّى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة. وقيل: قطبا الأفق إن وقعا على المعدل فاستوائي، وإن وقعا على قطبي المعدل فرحوي، وإن وقعا على غير هذين الموضعين فمائل (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٣٩ ـ ٢٤١).

(٢) أفق الاستواء: انظر الحاشية السابقة. (٣) الأفق المائل: انظر الحاشية ما قبل السابقة.

من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الأرض، وإنما يحس بالتفاوت في فلك الشمس، وما دونها. إذ ليس للأرض بالقياس إلى ما فوقها قدر محسوس، والدوائر الصغار الموازية للأفق فوق الأرض تسمى مقنطرات الارتفاع[١]، وتحتها مقنطرات الانحطاط[٢]، فإن كان قطبا الأفق، قطبي العالم انطبقت دائرة الأفق على معدل النهار، وكان الدور رحويًا، وذلك حيث يكون أحد قطبي العالم على سمت الرأس، وإن كانا غير قطبي العالم كان الأفق مقاطعًا لمعدل النهار على نقطتين تسمى إحداهما نقطة المشرق، ومطلع الاعتدال، ووسط المشارق، والأخرى نقطة المغرب، ومغرب الاعتدال، ووسط المغارب وتقاطعهما إن كان على زوايا قوائم سُمي الأفق. أفق الاستواء، وإلا فالأفق المائل، ولا حصر للآفاق المائلة، ومنها دائرة نصف النهار، وهي عظيمة تمر بقطبي الأفق. أعني سمت الرأس والقدم، ولقطبي العالم سميت بذلك، لأن النهار ينتصف عند وصول الشمس إليها، ولا خفاء في عدم اطراد التعريف، إذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الرأس والقدم. أعني حيث ينطبق دائرة الأفق على معدل النهار، وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف المعدل، وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية، وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب، وذلك حين يصل إليها فوق الأرض، وغاية انحطاطها، وذلك إذا وصلت إليها تحت الأرض.

(قال: وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وأفق الاستواء، ونصف النهار دائرة على الأرض.

فانقسمت بالأولى ويسمى خط الاستواء[٣] إلى جنوبي وشمالي. وبالثانية إلى ظاهر

---

(١) المقنطرة: عند أهل الهيئة الدائرة الموازية لدائرة الأفق، فإن كانت تلك الدائرة فوق الأفق تسمّى مقنطرة الارتفاع، لأن الكوكب إذا كان عليها كان مرتفعًا عن الأفق، وإن كانت تحت الأفق تسمى مقنطرة الانحطاط لأن الكوكب إذا كان عليها كان منحطًا عن الأفق (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٣٢).

(٢) مقنطرات الانحطاط: انظر الحاشية السابقة.

(٣) خط الاستواء: هو عند أهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الأرض عند توهمنا معدل النهار قاطعًا للعالم، فهي في سطح معدل النهار، وهذه الدائرة تنصف الأرض بنصفين: شمالي وجنوبي. فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات نعش، والجنوبي ما يقابله، ومن خواصه أن معدل النهار يسامت أبدًا رؤوس سكانه والشمس تسامت رؤوسهم في كل سنة مرتين، مرة في أول الحمل ومرة في أول الميزان، ويسمى أفقه أفق الفلك المستقيم وأفق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك وانتصابها في الحركة، فإن حركة الفلك هناك دولابية والفصول هناك ثمانية: صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان، ومدة كل فصل شهر ونصف (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٤٨) وقال أبو=

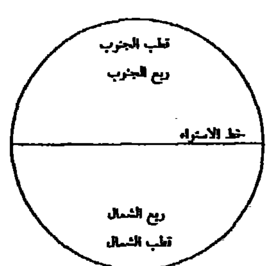
وخفي، والمكشوف أحد الربعين الشماليين، ويسمى المعمورة، وبالثالثة إلى شرقي وغربي).

بأن جعلوا الدوائر الثلاث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الأرض ثلاث دوائر، إحداها تسمى خط الاستواء، وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الأرض، والشمالي منها، والثانية تسمى أفق خط الاستواء وأفق نصف نهار القبة، وأفق وسط الأرض، وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الأرض، والنصف الخفي، وبهاتين الدائرتين تصير الأرض أرباعًا، والمكشوف منها أحد الربعين الشماليين، وتسمى المعمورة والربع المسكون، وإن كان أكثره خرابًا. والثالثة تسمى خط نصف النهار، وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الأرض والغربي منها.

(قال: وسموا من دائرة نصف النهار وما بين سمت الرأس البلد، ومعدل النهار عرض البلد، ومن معدل النهار، ما بين نصف نهار البلد، ونصف نهار آخر العمارة في الغرب بطول البلد).

عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار، وقطب أفق البلد. أعني سمت الرأس، ولا محالة تساوي ما بين أفق البلد، وقطب المعدل. أعني ارتفاع القطب، ففي أفق الاستواء لا عرض للبلد، لأن الخط الخارج من مركز

= الريحان البيروني: خط الاستواء يبتدىء من المشرق في جنوب بحر الصين والهند، ويمر ببعض الجزائر التي فيه حتى إذا جاوز حدود الزنج الذهبية من الأرض يمر على جزيرة كلة وهي فرضة على منتصف ما بين عمان والصين، ويمر على جزيرة سريرة في البحر الأخضر في المشرق، ويمر على جنوب جزيرة سرنديب وجزائر الديباجات ويجتاز على شمال الزنوج وشمال جبال القمر. ومَن سكن هذا الخط لم يختلف عليه الليل والنهار واستويا أبدًا، وكان قطب الكل على أفقه فقامت المدارات وسط كلها عليه ولم تمل فاجتازت الشمس على سمت رأسه في السنة مرتين عنه، كون الشمس في رأس الجبل والميزان ثم مالت منه نحو الشمال ونحو الجنوب بمقدار واحد، ويسمى خط الاستواء والاعتدال، بسبب تساوي النهار والليل فقط (انظر الصورة) (معجم البلدان ٢/ ٣٧٨).



العالم المار بسمتي الرأس، والقدم يقع على معدل النهار، ولا يبعد عنه، وفي الأفق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية. أعني تسعين، وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الأفق عن المعدل، فإذا أخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي أو الخريفي، وألقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد، وأما طول البلد فهو قوس من معدل النهار، ما بين نصف نهار البلد، ونصف نهار آخر العمارة في المغرب. واعتبر اليونانيون من المغرب، لكونه أقرب نهايتي العمارة إليهم، وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي، وعند بطليموس[1] الجزائر الخالدات الواغلة في البحر، وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخًا.

(قال: وقسموا المعمورة سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق إلى المغرب سموها الأقاليم السبعة).

لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالًا وجنوبًا عمارة وافرة لفرط الحرارة، ولم يكن حوالي القطبين عمارة أصلًا لفرط البرودة، ووقع معظم العمارة في الربع المسكون، بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء إلى أن يبلغ العرض قريب خمسين، فقسم أهل الصناعة هذا القدر سبعة أقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الأحوال في الحر والبرد، فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق إلى المغرب، وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الأطول، أعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي، وكل من الأقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء أشبه شيء بأنصاف الدفوف، ولا محالة يكون أحد طرفيه وهو الشمالي أضيق، ومبدأ الإقليم الأول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة، والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس، والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف، والرابع حيث العرض ثلاث وثلاثون ونصف وثمن، والخامس حيث العرض تسع وثلاثون إلا عشرًا، والسادس حيث العرض ثلاث وأربعون وربع وثمن، والسابع حيث العرض سبع وأربعون وخمس، وآخره حيث العرض خمسون وثلث. ومنهم مَن جعل مبدأ الأول خط الاستواء، وآخر السابع منتهى العمارة.

(قال: ففي خط الاستواء يكون دور الفلك دولابيًا، والليل والنهار متساويان أبدًا، ويسامت الشمس رؤوسهم في الاعتدالين، وهو صيف، ويبعد في الانقلابين وهو شتاء،

---

(١) بطليموس: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

فيكون الفصول ثمانية، وفي عرض تسعين يكون الدور رحويًا، ونصف الفلك ظاهرًا أبدًا، والنصف خفيًا، والسنة يومًا وليلة، وفي الآفاق المائلة يكون الدور حمائليًا، والقسي الظاهرة من المدارات الشمالية أعظم، إذا كان العرض شماليًا، فيكون النهار أطول إذا كان الشمس في البروج الشمالية، وبالعكس في الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسي، وتفاوت الليل والنهار).

إشارة إلى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض بها، وإلى التي لها عرض، أما البقاع التي لا عرض لها، لكونها على خط الاستواء، فدور الفلك هناك يكون دولابيًا، لأن سطوح جميع المدارات اليومية، تقطع سطح الأفق على زوايا قائمة، كما تقطع الدولاب سطح الماء، ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين، لأن الأفق ينصف جميع المدارات اليومية، فيكون الظاهر. أعني قوس النهار مساويًا للخفي، أعني قوس الليل. فإن كان تفاوت، كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلًا إذا كانت الشمس بالنهار في النصف الأوجي من فلكها الخارج، كانت حركتها الثانية. أعني التي من المغرب إلى المشرق أبطأ، فتديرها الحركة الأولى من المشرق إلى المغرب أسرع، وإذا انتقلت بالليل إلى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية أسرع، فتعيدها الحركة الأولى أبطأ، فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم، لكن ذلك غير محسوس، وتسامت الشمس رؤوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل[١]، ومرة في اعتدال رأس الميزان[٢]، لأن مدار الشمس حينئذٍ هو المعدل المار بسمت رؤوسهم، ويبعد عنهم غاية البعد مرتين، مرة في انقلاب رأس السرطان[٣]، وأخرى في انقلاب رأس الجدي[٤]، ولكون غاية القرب مبدأ الصيف، وغاية البعد، مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاءان، وبين كل صيف وشتاء خريف، وبين كل شتاء

---

(١) الحمل: عند أهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية وأول الحمل نقطة في أوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي، إذا نزلت الشمس أول دقيقة منه استوى الليل والنهار، وأخذ النهار يزيد والليل ينقص ثلاثة أشهر، تسعين يومًا، وله ثلاثة أوجه، وخمسة حدود (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٢٠، ٧١٦).

(٢) الميزان: عند أهل الهيئة اسم برج من البروج الخريفية، وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة على النهار ثلاثة أشهر، تسعون يومًا، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

(٣) السرطان: عند أهل الهيئة اسم برج من البروج الصيفية، وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة والنهار في النقصان، تسعون يومًا، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

(٤) الجدي: عند أهل الهيئة اسم برج من البروج الشتوية، وفي أوله يأخذ النهار في الزيادة، والليل في النقصان، ثلاثة أشهر، تسعون يومًا، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

وصيف ربيع، فتكون فصولهم ثمانية، كل منها شهرًا ونصفًا تقريبًا، وأما في عرض تسعين، أعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، فدور الفلك يكون رحويًا لكون معدل النهار هو الأفق، ولا يبقى في الأفق مشرق ولا مغرب متميزين، بل في جميع الجهات يمكن أن يكون طلوع وغروب، ولا نصف النهار أيضًا، بل في جميع الجهات يمكن أن تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع، والنصف من الفلك يكون أبدي الظهور. أعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الآخر، يكون أبدي الخفاء، فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارًا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلًا، فتكون السنة كلها يومًا وليلة، ولا تفاضل إلا من جهة بطء حركة الشمس وسرعتها، وأما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين، فيكون الدور حمائليًا لميل المعدل عن الأفق في جهة القطب الخفي، وميل الأفق عنه في جهة القطب الظاهر، ولهذا سميت بالآفاق المائلة، والأفق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة، ويماس البعض، ولا يقاطعه. أعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد، ويكون هو، وما هو أصغر منه إلى القطب أبدي الظهور في جانب القطب الظاهر، وأبدي الخفاء في جانب القطب الخفي، وأما التي يقاطعها الأفق، فإن كانت في شمال المعدل، كانت القسي الظاهرة أعظم في العرض الشمالي، وأصغر في العرض الجنوبي، والقسي الخفية بالعكس، فإذا كانت الشمس في البروج الشمالية، أعني من الحمل إلى الميزان كان النهار أطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة أعظم، وكان أقصر في العرض الجنوبي لكونها أقصر، وإذا كانت في البروج الجنوبية أعني من الميزان إلى الحمل كان الأمر بالعكس، أي كان النهار في العرض الشمالي أقصر، وفي الجنوبي أطول ـ لما عرفت، وإن كانت المدارات: التي يقاطعها الأرض في جنوب المعدل، كانت القسي الظاهرة أعظم في العرض الجنوبي، وأصغر في الشمالي، فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار أقصر في العرض الشمالي، وأطول في الجنوبي، وعند كونها في البروج الجنوبية كان الأمر بالعكس، وكلما كان عرض البلد أكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار أكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر، والمدارات التي تليه، وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية، وازدياد انحطاط القطب الخفي، والمدارات التي عنده، فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة، ويكون تزايد النهار، وتناقص الليل إلى رأس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر، وتناقص النهار، وتزايد الليل إلى رأس المنقلب الآخر، ويكون نهار كل جزء مساويًا لليل نظيره، وبالعكس كنهار أول السرطان لليل أول الجدي، وبالعكس.

(قال: خاتمة:

لا شك أن خلق السمٰوات أكبر، ودلالة ما فيها من العجائب على القدرة البالغة، والحكمة الباهرة أظهر، إلا أن ابتناء ذلك على نفي القادر المختار، وفي استناد الحوادث إلى ما يتعاقب من الحركات والأوضاع تعطيلًا للصانع تعالى وتقدس. ثم إنهم وإن ذهبوا فيما يشاهد من اختلاف الألوان، إلى أن الزرقة متخيلة في الجو، وسواد القمر عدم إضاءة، وكمدة زحل، وبياض المشتري، وحمرة المريخ اختلاف في الأضواء. وفيما يقال من اختلاف طبائع الكواكب والبروج إلى أنه راجع إلى الآثار بحسب الحركات والأوضاع، إلا أنهم اضطروا في اختلاف الأجزاء منطقة وقطبًا، ومركز الكواكب والتوديد ونحو ذلك إلى جعله عائدًا إلى الأسباب الفاعلية، ولا يتأتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته إلى الكل فلزمهم الرجوع إلى القادر المختار. والعجب أنهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات، على هذا النظام أزلًا وأبدًا يجعلونها إرادية تابعة لتعاقب الإرادات الجزئية من نفوس فلكية على ما سيأتي).

يريد أن أكثر ما ذكروا من عظم أمر السمويات وعجيب خلقها، وبديع صنعها، وانتظام أمرها أمر ممكن شهد به الأمارات، ودلّ عليه العلامات من غير إخلال بما ثبت من القواعد الشرعية، والعقائد الدينية، إلا أنهم بنوا ذلك على أصل هو كون الصانع موجبًا لا مختارًا، وذلك في غاية الفساد، وجعلوا له فرعًا هو تأثير الحركات والأوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث، وهو أصل الإلحاد، ثم إنهم لما ذهبوا إلى أن الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك، أورد عليهم. أنا نشاهد السماء أزرق، والقمر عند الخسوف أسود، وزحل كمدًا، والمشتري أبيض، والمريخ أحمر، وأنهم يجعلون زحل باردًا يابسًا، والمريخ حارًا يابسًا، وكذا في سائر السيارات، ودرجات البروج على ما بين في كتب الأحكام.

فأجابوا بأن الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء، وسواد القمر عدم إضاءة جرمه[1]، وما يشاهد في المتحيّزة ليس اختلاف ألوان، بل اختلاف أضواء.

ومعنى وصف الكواكب أو الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الآثار سببًا في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والأوضاع، ولما ذهبوا إلى أن

---

(١) الجِرْم: بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم، إلا أن أكثر استعماله في الأجسام الفلكية، وقال السيد السند في شرح الملخص: الجِرْم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات. والأجرام الجمع (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٥٧).

الفلك بسيط ليس فيه اختلاف أجزاء أصلًا، أو رد عليهم تعين بعض الأجزاء لكونه منطقة، وبعضها لكونه قطبًا، وبعضها لكونه محلًا لارتكاز الكواكب أو التدوير فيه إلى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على أصولهم.

فأجيب: بأن تشابه الأسباب القابلية، لا ينافي اختلاف الآثار لجواز أن يكون عائدًا إلى الأسباب الفاعلية، وفيه نظر. لأن الفاعل إن كان موجبًا كما هو مذهبهم، فنسبته إلى الكل على السواء، فلا يأتي هذا الاختلاف.

وإن كان مختارًا كما هو الحق، فقد سقط جميع ما بنوا من أصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار، إذ يجوز أن يكون اختلاف الحركات والأوضاع المشاهدة مستندًا إلى مشيئة القادر المختار، فلا يثبت ما أثبتوا من الحركات والأفلاك. ثم عليهم اعتراض آخر، وهو أنهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها أزلًا وأبدًا من قبيل الحركات الإرادية واقعة بإرادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سيأتي، مع أنا قاطعون بأن الحركة الإرادية يجوز أن تختلف أو تنقطع بمقتضى الإرادة، ولا يلزم أن تستمر على وتيرة واحدة.

(قال: القسم الثاني في البسائط العنصرية، وفيه مباحث(*):

المبحث الأول

لما وجدوا الأجسام العنصرية لا تخلو عن حرارة وبرودة، ورطوبة ويبوسة، من غير اقتصار على واحد أو اجتماع لثلاثة، ذهبوا إلى أن العناصر أربعة بحسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء، وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الأرض، وبنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الأربع، ولوازمها، مثل الخفة والثقل على الإطلاق أو الإضافة، ومثل الإجماع والافتراق بسهولة أو عسر، والتعويل على الاستقراء).

المعوّل عليه من أقوال الفلاسفة، أنها أربعة النار والهواء والماء والأرض، لأن الشواهد الحسية، والتجربة والتأمل في أحوال التركيبات والتحليلات، قد دلت على أن

(*) وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ذهبوا إلى أن العناصر أربعة.

المبحث الثاني: كل من الأربعة ينقلب إلى المجاور بخلع صورة ولبس أخرى.

المبحث الثالث: في النار وعوامل توهجها.

الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة فقط، ولم يمكن اجتماع الأربعة أو الثلاثة لما بين الحرارة والبردة، وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد، فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الأربع في كل بسيط عنصري، فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار، وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء، وبين البرودة والرطوبة هو الماء، وبين البرودة واليبوسة هو الأرض، ومبنى ما ذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الأربع كما يقال. العنصر إما حار أو بارد، وكل منهما إما يابس أو رطب، أو على لوازمها. كما يقال العنصر إما خفيف أو ثقيل، وكل منهما إما على الإطلاق أو على الإضافة، أو يقال لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف أو كثيف. فاللطيف إما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو النار أو لا وهو الهواء، والكثيف إما سيال وهو الماء أو لا وهو الأرض. أو يقال لا بد من قبول الأشكال، وجمع وتفريق للأجزاء، فالعنصر إما قابل للأشكال بسهولة، أو بعسر، وكل منهما إما أن يكون له قوة جامعة أو مفرقة. هذا والتعويل على الاستقراء[1]، ولابن سينا[2] في ذلك كلام طويل أورده الإمام[3] في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه. ثم قال: والحق أن مَن حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي، فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به. نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل، وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الأربعة، وتحليلها منتهيًا إليها. فلا جرم زعموا أن الإسطقسات[4] هي هذه الأربعة.

---

(١) الاستقراء: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الاستقراء» في الجزء الأول.

(٢) ابن سينا: هو الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٣) الإمام: فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته.

(٤) الإسطقس: هو لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمّى العناصر الأربعة التي هي الماء والأرض والهواء والنار إسطقسات لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن (كشاف الفنون ١/١٧٦. والتعريفات للجرجاني ص ٢٤). وقال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٨٨: الإسطقس هو الجسم الذي باجتماعه إلى أجسام أول. مخالفة له في النوع، يقال له: إسطقس، فلذلك قيل: إنه آخر ما ينتهي إليه تحلل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمه إلا إلى أجزاء متشابهة وعرف الكندي الإسطقس بقوله: منه يكون الشيء، ويرجع إليه منحلًا، وفيه الكائن بالقوة، وأيضًا هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم (رسالة في حدود الأشياء ورسومها ص ١٦٨). وعرفه الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص ٨٢: هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب، كالحجارة والقراميد والجذوع التي منها يتركب القصر، وكالحروف التي منها يتركب الكلام، وكالواحد الذي منه يتركب العدد. وقد يسمى الإسطقس الركن.

(قال: ولم يقو الاشتباه إلا في وجود كرة النار ثم في يبوستها، وفي حرارة الهواء، والاستدلال بالآثار ضعيف لإمكان أسباب أخر، وبأن النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء، والهواء باردًا رطبًا لكان ماء أضعف لإمكان الاشتراك في اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف).

يعني أن للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات. منهم مَن جعل العنصر واحدًا، والبواقي بالاستحالة، قيل: النار، وقيل: الهواء، وقيل: الماء، وقيل: الأرض، وقيل: البخار، ومنهم مَن جعله اثنين. قيل: النار، والأرض، وقيل: الماء والأرض، وقيل: الهواء والأرض، ومنهم مَن جعله ثلاثة، قيل: النار والهواء والأرض، وإنما الماء هواء متكاثف، وقيل: الهواء والماء والأرض، وإنما النار هواء شديد الحرارة، ولم يذكروا لهذه الأقوال شبهة تعارض الاستقرار الصحيح، فتدفع ظن كون العناصر أربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشتباه إلا في أمور ثلاثة:

الأول: وجود كرة النار، فإنه لا سبيل إلى إثباتها، والاستدلال بالشهب[1]، زعمًا منهم أنها دخان غليظ، يشتغل بالوصول إلى كرة النار ضعيف لجواز أن يكون لها سبب، غير ذلك، سيما على القواعد الإسلامية، وأن يكون ما يشاهد من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصرًا برأسه.

الثاني: يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها. فإن الطريق إلى أمثال ذلك هو التجربة والمشاهدة، ولا مجال لهما في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم، وأما المخلوطة التي على وجه الأرض فظاهر أنها بخلاف ذلك، والاستدلال بأن شأن الحرارة إفناء الرطوبات، والنار الصرفة في غاية الحرارة، فيلزم أن تكون في غاية اليبوسة ضعيف، لأن إفناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكيلات، وتركها غير مسلم، بل إنما تعني البلة والأجزاء المائية وما هو كذلك، لا يلزم أن يكون يابسًا في نفسه كما في الهواء الصرف.

الثالث: حرارة الهواء فإنه لا دليل على إثباتها في الهواء الصرف، عن انعكاس الأشعة، ألا ترى أنه كلما كان أرفع من الأرض كان أبرد إلى أن يضير زمهريرًا. وما يقال

---

(١) الشهب: الشهاب قطعة صغيرة صلبة من المادة الكونية، تدخل الغلاف الجوي للأرض بسرعة كبيرة فتحترق بسبب الاحتكاك، وتبدو خطًا لامعًا يبقى أثره بضع ثوانٍ، والقطع الكبيرة قد تنفجر إلى وابل من الشرر، فإذا كانت سرعتها بطيئة وصلت منها أجزاء إلى الأرض وسميت نيزك، ويظهر أحيانًا عدد كبير من الشهب، وذلك يصادف دورات بعض المذنبات (الموسوعة الثقافية ص ٦٠١).

إن ذلك بسبب مجاورة الباردين. أعني الماء والأرض مع زوال المانع. أعني انعكاس الأشعة، فغير مسلّم. وأما الاستدلال بأن النار حارة، فلو كانت رطبة لكانت هواء، وبأن الهواء رطب، فلو كان باردًا لكان ماء ففي غاية الضعف لأن الاشتراك في اللوازم، سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات، بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية.

(قال: ثم جعلوا هذه الأربعة أركان المواليد منها التركيب[1] وإليها التحليل[2]، لما يشاهد من أنه إذا اجتمع الأرض والماء مع تحلل الهواء، وإفاضة حرارة من السماء تكوّن النبات، وصار مادة لتكوّن الحيوان، وأنه إذا وضع مركب في القرع والإنبيق[3]، تصاعد منه جزء هوائي، وتقاطر مائي، وبقي أرضي، ولا بد من الناري لتعين على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالأسباب المقتضية، وضعفه ظاهر).

يعني ذهب الفلاسفة إلى أن هذه العناصر أركان جميع المركبات العنصرية. أعني المسماة بالمواليد، أعني المعادن والنبات والحيوان، بمعنى أن تركب جميعها، إنما هو من هذه الأربعة، وتحليل جميعها، إنما هو إليها، أما التركيب فلأنا نشاهد أنه إذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات، ثم إنه يصير غذاء للحيوان، فيتأدى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات إلى أن يتكون منه حيوان، ولو فقد واحد من الأربعة لم يحدث، كالتراب بلا رطوبة، أو بلا هواء متخلل، أو حرارة طابخة، وأما التحليل فلأنا إذا وضعنا مركبًا في القرع والإنبيق، وأوقدنا عليه نارًا من شأنها تفريق المختلفات، تصاعد منه أجزاء هوائية، وتقاطر أجزاء مائية، وبقي أجزاء أرضية. ومعلوم أنه لا بد من أجزاء نارية تفيد طبخًا ونضجًا، يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حاصلة، تحفظ الأجزاء المجتمعة بالأسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال، إذ ربما لا يكفي تلك الأسباب لكونها على التقضي والزوال، وفيما ذكرنا دفع لما يقال إن شأن الحرارة تفريق المختلفات، فكيف تكون جامعة لها؟ وأنه لا بد للتجاور والاجتماع بين الجزء الناري وغيره من سبب يستديمه

---

(١) التركيب: انظر شرحًا وافيًا لمصطلحي «التركيب» «والتركيب التقييدي» في الجزء الأول.

(٢) التحليل: عند المنطقيين، ويسمى الانحلال أيضًا، عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسب الحكمية، أي حذف أداة تدل على الربط بين الطرفين، سواء كان ربطًا حمليًا أو شرطيًا. والتحليل عند الأطباء هو التحلل، وهو استفراغٌ غير محسوس (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٩٢).

(٣) الإنبيق: هو جهاز تقطّر به السوائل.

ريثما يتم التأثير والتأثر، فلم لا يكون هو المانع من تفريق الأجزاء من غير افتقار إلى الصورة النوعية. نعم يرد أنه لا يجوز أن يكون الطبخ والنضج بحرارة الأجزاء الهوائية أو الفائضة من الأجرام السماوية من غير جزء ناري، وأن يكون الحافظ محض إرادة القادر المختار، أو مجرد امتزاج الرطب باليابس. ولو سلّم ما ذكر فيما نشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على أن جميع المركبات كذلك.

المبحث الثاني

(قال: المبحث الثاني: كل من الأربعة ينقلب إلى المجاور بخلع صورة، ولبس أخرى، ويسمى الكون والفساد[1]، ففيما بين النار والهواء ظاهر، وفيما بين الهواء والماء، كما في غليان الماء وحصول القطرات على الإناء المكبوب على الجسد، وفيما بين الماء والأرض، كما في تسييل الأحجار بالجبل، وانعقاد مياه بعض العيون أحجارًا، فهذه ستة أنواع، وإذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين جعلت أربعة بواسطة، واثنين بواسطتين).

زعموا أن هيولى العناصر مشتركة، قابلة لصورها النوعية، وخصوصيات الصور، إنما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالأسباب الخارجة، فعند تبدل الأسباب الخارجة، والاستعدادات يجوز أن تزول صورة، وهو المراد بالفساد، وتحدث صورة أخرى وهو المراد بالكون. وهذا معنى انقلاب عنصر إلى آخر، وقد علم أن النار فوق الكل، وتحتها الهواء ثم الماء ثم الأرض، وكل من الأربعة ينقلب إلى ما يجاوره، فتقع ثلاثة ازدواجات. أحدها بين النار والهواء، والثاني بين الهواء والماء، والثالث بين الماء

(١) الكون والفساد: الكون عند الحكماء مقابل الفساد، وقيل: الكون والفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين: الأول حدوث صورة نوعية وزوال صورة نوعية أخرى، يعني أن الحدوث هو الكون والزوال هو الفساد. وإنما قيد بالصورة النوعية لأن تبدّل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لا يسمى كونًا وفسادًا اصطلاحًا لبقاء النوع مع تبدل أفراده، ولا بدّ من أن يزاد قيد دفعة ويقال: حدوث صورة نوعية وزوالها دفعه، إذ التبدل اللادفعي لا يطلق عليه الكون والفساد، ولذا قيل: كل كون وفساد دفعي عندهم إلا أن يقال تبدّل الصورة بالصورة لا يكون تدريجًا بل دفعةً كما تقرر عندهم، وبهذا المعنى وقع الكون والفساد في قولهم الفلك لا يقبل الكون والفساد. والمعنى الثاني: الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود، وهذا المعنى أعم من الأول، ولا بد من اعتبار قيد دفعة هٰهنا أيضًا. وبالنظر إلى هذا قيل: الكون والفساد خروج ما هو بالقوة إلى الفعل دفعة كانقلاب الماء هواء فإن الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها إلى الفعل دفعة. وقيل: الكون والفساد قد يفسّران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٩٢ - ١٣٩٤).

والأرض، وإلى غير المجاور بواسطة واحدة، فيقع ازدواجان. أحدهما بين النار والماء، والثاني بين الهواء والأرض، أو بواسطتين، فيقع ازدواج واحد هو بين النار والأرض، ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد، أعني انقلاب هذا إلى ذلك. وبالعكس. فالأنواع الأولية ستة. والتي بوسط أربعة، وبوسطين اثنان، فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الأربعة في الثلاثة الباقية، ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة، ولم يقع الاشتباه إلا في انقلاب الهواء ماء.

فقد قيل: إن ركوب القطرات على الإناء المبرد بالجمد، ويجوز أن يكون للرشح أو لانجذاب الأبخرة إليه على ما قال أبو البركات[1]. إن في الهواء المطيف بالإناء أجزاء لطيفة مائية، لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء إياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الإناء، فلما زالت سخونتها لمجاورة الإناء المبرد بالجمد كثفت، وثقلت فنزلت، واجتمعت على الإناء. وردّ الأول: بأنه لو كان للرشح لكان الماء الحار أولى بذلك لكونه ألطف، ولما كان الندى إلا في مواضع الرشح، على أن الرشح إنما يتوهم في الإناء المملوء بالجمد دون المكبوب عليه.

والثاني: بأنه لا يتصور بقاء هذا القدر من الأجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي، بل لا بد من أن يتبخر ويتصعد.

ولو سلّم فينبغي أن ينفد أو ينقص بالنزول، فلا تعود قطرات الإناء بعد إزالتها، ولو ادعى أنها نزلت من مسافة أبعد لزم أن تكون في زمان أطول، والوجود بخلافه على أن النزول إنما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الإناء.

المبحث الثالث

في النار وعوامل توهجها

(قال: المبحث الثالث: النار طبقة واحدة شديدة القوة على الإحالة صحيحة الاستدارة بسطحها إلا عند مَن يجعلها هواء يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية، لما يشاهد من حركات الشهب، وذوات الأذناب[2] على نهج حركة الفلك، ولا كذلك حال

---

(١) أبو البركات: هو هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي أبو البركات المعروف بأوحد الزمان. المتوفى ببغداد سنة ٥٧٠ هـ، طبيب فيلسوف كان يهوديًا ثم أسلم في آخر عمره. تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٢) ذوات الأذناب: أي المذنبات، وهي أجرام سحابية الشكل، تدور حول الشمس، لها رأس سديمي=

الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته، ولعدم بقاء أجزائه على أوضاعها، وقد يحتج بأن لكل جزء منها جزءًا من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي... ويعترض بأن ذلك مع تشابه أجزائها، وكذا أجزاء الفلك غير معقول، والهواء صحيح الاستدارة محدبة، لا مقعرة له، أربع طبقات. الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة بمجاورة الأبخرة، ثم المتسخنة بانعكاس الأشعة، والماء طبقة واحدة، والأرض ثلاث طبقات، المنكشفة للأشعة، ثم الطينية، ثم الصرفة).

لما كانت النار شديدة الإحالة لما جاورها إلى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها، كانت لها طبقة واحدة، وهي صحيحة الاستدارة بمحدبها ومقعرها، لبقائها على مقتضى طبعها إلا عند مَن يجعل النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك، فلا محالة ترقى في الموضع القريب من القطب لبطء الحركة، وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها، فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة، ثم لا يخفى أن حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز، لكن قد يتحرك بتبعيته لأسباب خارجية. وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب، وذوات الأذناب على نهج حركة الفلك، أن كرة النار تتحرك بحركة الفلك، وإنما لم يتحرك الهواء تبعًا للنار، لأنه لرطوبته، وعدم بقاء أجزائه على أوضاعها ينفصل بسهولة. فلا يلزم جرم المحيط به. وقيل: إن كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له، وهو ملازم له، ملاصق به طبعًا فيتبعه في الحركة.

وردّ بأن الفلك متشابه الأجزاء، وكذا النار الملاقية لكونها بسيطة، فيكون حال كل جزء من النار، مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الأجزاء، فلا يكون البعض منها طالبًا للبعض منه بالطبع، وأما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الرأي الأصح لملاصقته مقعر النار، لا مقعره لما يرى من أمر المياه والجبال والوهاد، وله أربع طبقات. إحداها الدخانية المجاورة للنار يخالطها أجزاء من النار، ويتصاعد إليها أجزاء من الدخان فتكون مركبة من الأرضية والهوائية والنارية، وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان، ولم يرتفع إليها البخار. وذلك لأن الدخان لمخالطته الأجزاء النارية، وتصعده من اليابس من حيث إنه يابس، يكون أخف حركة، وأشد نفوذًا، وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدًا لمخالطة الأبخرة الصاعدة إليها، وانقطاع أثر انعكاس الأشعة

= المنظر. وفي المذنب نواة أو أكثر وقد يمتد منه ذيل يصل أحيانًا إلى ١٠٠ مليون ميل، ويتكون من صخور أو حبيبات رملية، يتخللها مواد غازية، كان المعتقد أنها تأتي من خارج المجموعة الشمسية ولكن الرأي الحديث يتبعها للمجموعة الشمسية (الموسوعة الثقافية ص ٩١٤).

الحاصلة من أنوار الكواكب، وتحتها الطبقة المجاورة للأرض المتسخنة بانعكاس الأنوار من مطرح الشعاع. وأما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالأرض، ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الأشعة، ومخالطة الأجزاء الأرضية، وإنما اختلفت بالعذوبة، والملوحة، والصفاء، والكدورة، لاختلاف مخالطة الأجزاء الأرضية قلة وكثرة، وأما الأرض فثلاث طبقات: إحداها الغبرية التي انكشفت بعضها عن الماء، وتجففت بحر الشمس والكواكب، وبقي بعضها تحت الماء، والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب. والثالثة الصرفة القريبة من المركز، فتكون طبقات العناصر تسعًا، وجعلها صاحب المواقف[1] سبعًا لأنه أسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والإحاطة عن الطبقات. وجعل الهواء ثلاثًا. أعلاها المخلوطة من النارية والهوائية، وتحتها الزمهريرية، وفسّرها بالهواء الصرف، وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية. ولا أدري كيف خفي عليه أن ما تحت الأعلى مع بعده عن مجاورة الأرض والماء لا يكون زمهريرًا وإن الزمهرير لا يكون هواء صرفًا.

(قال: وهي مع الماء بمنزلة كرة واحدة، وليست الأرض على حقيقة الاستدارة، لما فيها من التضاريس، إلا أن ذلك بالقاسر، ولم تعد إلى الكرية لما في طبعها من اليبوسة. وما يقال: إن ذلك لا يقدح في كريتها معناه في كريتها بحسب الحس، وإلا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف).

أي الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم، وليست الأرض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد، وما يقال: إن ذلك لا يقدح في كريتها معناه، أنه ليست لتضاريس الأرض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة إليها، لأن نسبة أعظم جبل على الأرض، وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاثة على ما ذكره بعض المهندسين إلى الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع بالتقريب، وأما الكرية بحسب الحقيقة، فيقدح فيها أقل من ذلك، لأنها لا تقبل الشدة والضعف، لأن معناها أن تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب.

(قال: والذي تقتضيه قواعدهم إحاطة الماء بجميع الأرض، ولم يذكروا لانكشاف البعض شيئًا يعول عليه سوى العناية الإلـٰهية، فإن أرادوا ظاهرها، فقد اهتدوا، لكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل).

---

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ١٤١ ـ ١٤٨.

لأن الأرض ثقيل مطلق، والماء ثقيل مضاف بمعنى أن حيّزه الطبيعي أن يكون فوق الأرض، وتحت الهواء، والسبب في انكشاف الربع المسكون، قيل هو انجذاب أكثر المياه إلى ناحية الجنوب لكونها أحر لقرب الشمس منها، وبعدها عن ناحية الشمال، لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية، وأوجها في الشمالية، وكونها في القرب أشد شعاعًا من كونها في البعد، وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الأشد أقوى وأحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الأضعف. ولا خفاء في أن من شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال إلى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الأوج من أحدهما إلى الآخر، وتكون العمارة دائمًا حيث أوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس، وقربها من الأرض فتبلغ الحرارة إلى النكاية والإحراق، ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد إلى حد النكاية والتفجيج[1]. وقيل: السبب كثرة الوهاد والأغوار في ناحية الشمال، باتفاق من الأسباب الخارجة فتنحدر المياه إليها بالطبع، وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة، وقال بعضهم: ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الإلٰهية. فإن أرادوا بذلك إرادة الله أن يكون ذلك مستقرًا للإنسان وسائر الحيوانات، ومادة لما يحتاج إليه من المعادن والنبات، فقد دخلوا في زمرة المهتدين، حيث جعلوا الصانع عالمًا بالجزئيات، فاعلًا بالاختيار، لا موجبًا بالذات، لكنهم يفسرون العناية بالعلم، بالنظام على الوجه الأكمل، وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي، ولا الفعل بالقصد والاختيار.

(قال: والعمدة في كرية الكل بساطتها وفي كون الأرض في الوسط، ثقلها المطلق، وفي سكونها أنها في حيّزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم، وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر في البحر أعالي الجبال قبل حضيضانها، وعلى توسط الأرض بعدم تفاوت الكواكب في الصغر والكبر بحسب البقاع، وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها، وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع، وكأنه تحدث، وإلا فبعد تسليم انتفاء سبب آخر لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسط).

قد اتفق المحققون على أن العناصر[2] كلها كرية الشكل، وأن الأرض في الوسط بمعنى أن وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها، وأنها لا تتحرك لا من المركز.

---

(١) التفجيج: الفجّ: الطريق الواسع بين الجبلين، كالفُجاج، والفِجُّ بالكسر: النيّء من الفواكه، والإفجيج بالكسر: الوادي، أو الواسع، والضيق العميق، ضدٌّ، والفُجّة، بالضم: الفرجة (القاموس المحيط: فجج). والمقصود هنا بالتفجيج: التشقيق.

(٢) العناصر: أي الماء والهواء والأرض والنار، وتسمى الإسطقس، تقدم تعريفه قبل قليل.

ولا إليه ولا عليه. واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بأدلة مذكورة في كتب الهيئة تفيد الآنية[1]، وبحسب المنظر الطبيعي بما يفيد اللمية على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل أن جميع العناصر بل الفلكيات بسائط، والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف، وأن الأرض ثقيل مطلق، فتكون تحت الكل، وهو ما يلي مركز محدد الجهات، وإذا كانت في حيّزها الطبيعي لم تتحرك عنه، ولا إليه. وإن في الأرض مبدأ ميل مستقيم على ما يرى في أجزائها، فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير، لتضاد الميلين، فلا تتحرك على المركز، كما ذهب إليه البعض من أن ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند إلى حركة الأرض على مركزها، حركة وضعية من المغرب إلى المشرق، والكل ضعيف، لأنها لا يفيد كونها كذلك في الوجود، لأن مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر، فيجوز أن لا تبنى على الكرية، ولا في الوسط، وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك.

وأما الأدلة التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها، بما عليها من الإشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء، بأنه لو لم يكن كريًا ساترًا بنفسه، لأسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر، لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر، وليس كذلك لأنه يظهر له رأس الجبل أولًا ثم ما تحته قليلًا قليلًا، ويتحقق ذلك، بأن توقد نيران على مواضع مختلفة من أعلى الجبل إلى أسفله. ومثل استدلالهم على كون الأرض في الوسط، بأنها لو لم تكن كذلك، لزم أن يرى الكوكب في بعض البقاع أصغر لبعده عن السماء، وفي البعض أكبر لقربه منها، والواقع بخلافه، ومثل استدلالهم على كرية الأرض، بأنه لو كان امتدادها الطولي، أعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة، لكان طلوع الكواكب على سكانها، وكذا غروبها عنهم في آن واحد، أو على تقعير لكان الطلوع على المغربين قبله

---

(١) الآنية: نسبة إلى الآن، وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل به ينفصل أحدهما عن الآخر، فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار، وواصل باعتبار أنه حدٌ مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل أحدهما بالآخر، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط الغير متناهي من الجانبين، فكما أنه لا نقطة فيه عندهم إلا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان إلا بالفرض، وإلا يلزم الجزء الذي لا يتجزأ ولا وجود له في الخارج، وإلا لكان في الحركة جزء لا يتجزأ. قال في شرح الملخص: قد تقرر أن الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط، وأن ذلك الحصول يفعل بسيلانه الحركة، بمعنى القطع التي هي عبارة من الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها، وأيضًا يفعل سيلانها خطًا، وإذا كان كذلك فاعلم أن الموجود من الزمان أمرٌ لا ينقسم، وأن ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان، فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس إلا الآن المسمى بالآن السيال أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٤ ـ ٧٥).

على المشرقين في مساكن متفقة العرض، وكذا الغروب فيها، وليس كذلك، بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين، بحكم أرصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها. فإن أوساطها إنما تتفق في آن واحد لا محالة، وهي مختلفة بالنسبة إلى أول الليل حتى لو كانت للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي بعد مضي ثلاث ساعات، إن كان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشرة درجة، وبين مسكنيهما المتفقي العرض ألف ميل، وعلى هذا النسق يتعين التحديب، ولو كان الامتداد العرضي. أعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة، لبقي ارتفاع أحد القطبين، وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة إلى السائر كم سارا وعلى تقعير لانتقص ارتفاع القطب الظاهر، وانحطاط الآخر بالنسبة إلى السائر إلى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر إلى جهة القطب الخفي، والوجود بخلاف ذلك، إذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي، وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال، وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما، فتعين التحديب في هذين الامتدادين، وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السمتين لتركب الاختلافين حسب ما يقتضيه التحديب دون الاستقامة أو التقعير. وإذ ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه أن الباقي كذلك.

واعترض بأنه يجوز أن يكون وجود الأمور المذكورة على النهج المذكور مبنيًا على سبب آخر غير الاستدارة والترسط، وحاصله أن ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين، ولا يتم إلا إذا بين انتفاء سبب آخر.

ولو سلّم، فما ذكر لا يفيد إلا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة، ولا محيص[1] إلا بالرجوع إلى أن ذلك تحدس كما في استضاءة القمر بالشمس.

(قال: القسم الثالث في المركبات التي لا مزاج لها وهي أنواع[*]:

النوع الأول: ما يحدث فوق الأرض البخار المتصاعد قد يلطف فيصبح هواء، وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابًا ويتقاطر مطرًا، وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجًا، أو بعده فبردًا، وقد لا يبلغ فيصير ضبابًا إن كثر، ونزل صقيعًا، أو

---

(١) لا محيص: أي لا مهرب، يقال حاص عنه: أي عدل وحاد، والمحيص: المحيد، والمعدل، والمميل، والمهرب. وحايصه: راوغه وغالبه (القاموس المحيط: حيص).

(*) هي ثلاثة أنواع:
النوع الأول: ما يحدث فوق الأرض.
النوع الثاني: ما يحدث على الأرض.
النوع الثالث: ما يحدث في الأرض.

طلًا[١] إن قلّ وتكاثف برد الليل، وربما ينعقد البخار الكثير سحابًا ماطرًا بتكاثفه بالبرد، وأن يتصعد إلى الزمهريرية لمانع، وقد يتصاعد مع البخار دخان، فيحتبس في السحاب فيمزقه بعنف إلى فوق إن بقي على حرارته، وإلى تحت إن أصابه برد، فيحدث من تمزيقه ومصاكته[٢] إياه صوت هو الرعد، ونارية لطيفة هي البرق، أو كثيفة هي الصاعقة[٣]، وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول إلى كرة النار، فيرى كأنه كوكب انقض، وهو الشهاب، وقد يدوم احتراقه، فيقع على صورة ذؤابة، أو ذنب، أو حية، أو حيوان له قرون، فيدور بدوران الفلك، وقد ينزل اشتعاله إلى الأرض وهو الحريق).

بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها. أعني الفلكية والعنصرية، شرع في قسمي مباحث المركبات. أعني التي لا مزاج لها، والتي لها مزاج، وقدم ذلك لكونه أشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه، ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين، أو ثلاثة، وجعله ثلاثة أنواع، لأن حدوثه: إما فوق الأرض أعني في الهواء، وإما على وجه الأرض وإما في الأرض. فالنوع الأول منه ما يتكون من البخار، ومنه ما يتكون من

---

(١) الطلّ: المطر الخفيف يكون له أثر قليل.

(٢) المصاكّة: من الصكّ: يقال: صكّه: ضربه شديدًا بعريض، وصكّ الباب: أغلقه، أو أطلقه، والمصكّ: القوي من الناس وغيرهم (القاموس المحيط: صكك).

(٣) الرعد والبرق والصاعقة: قال الحكماء في سبب حدوثهم، أن الدخان ربما يخالط السحاب فيخرقه، إما في صعوده بالطبع أو عند هبوطه للتكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل إليه، فيحدث من خرقه له ومصاكّته إياه صوت هو الرعد، وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين، فلطيفه ينطفىء سريعًا وهو البرق، وكثيفه لا ينطفىء حتى يصل إلى الأرض وهو الصاعقة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٢٣). أما في التفسير الحديث لهذه الظواهر الطبيعية، فإن في السحب كهربائية موجبة، وفي الأرض كهربائية سالبة، وقد تكتسب السحب المنخفضة من كهربائية الأرض فتصير كهربائيتها سالبة مثلها، فإن اتفق مرور سحابة من هذا النوع حصل بينهما تجاذب لأن الجسمين المتكهربين بكهربائيتين مختلفتين يتجاذبان وتتحد بينهما الكهربائيتان فتتجاذب تانك السحابتان حتى تتحد كهربائيتاهما، وعادةً يحصل من هذا الاتحاد حرارة شديدة، وتتولد بينهما شرارة مناسبة لحجم السحابتين فتلك الشرارة هي الصاعقة، وما يرى من نورها هو البرق، وما يسمع من الرعد هو صوت سريانها في الهواء، فيكون الرعد: هو صوت الشرارة الكهربائية تخترق طبقات الهواء. وقد توصل (فرنكلان) لإحداث صاعقة بواسطة بالون كهربه بكهربائية مخالفة لكهربائية السحب وأطلقه في الهواء، مع ربطه بخيط طويل ممسك به، ولما وصل إلى مسافة مناسبة في الجو حصل بين البالون وبين السحابة التي كانت إزاءه ما يحصل عادة بين سحابتين أو سحابة وجسم مرتفع من التجاذب، وانتهى الأمر باتحاد كهربائية البالون بكهربائية السحابة، وحدث من ذلك الاتحاد شرارة كهربائية هي الصاعقة فنزلت بجواره وكادت تصيبه، وسُمع لها صوت شديد هو الرعد (انظر دائرة معارف القرن العشرين ٤/ ٢٦١).

الدخان، وكلاهما بالحرارة، فإنها تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هي البخار، ومن اليابس أجزاء أرضية تخالطها أجزاء نارية. وقلما تخلو عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة أجزاؤه المائية، فيصير هواء، وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابًا ويتقاطر مطرًا إن لم يكن البرد شديدًا، وإن أصابه برد شديد فيجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجًا، أو بعد تشكله بذلك فزل بردًا صغيرًا مستديرًا إن كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك، وإلا فكبيرًا غير مستدير في الغالب، وإنما يكون البرد في هواء ربيعي أو خريفي لفرط التحليل في الصيفي، والجمود في الشتوي، وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية، فإن كثر صار ضبابًا، وإن قلّ وتكاثف ببرد الليل، فإن انجمد نزل صقيعًا، وإلا فطلًا، فنسبة الصقيع إلى الطل، نسبة الثلج إلى المطر، وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يتصعد إلى الزمهريرية، لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للأبخرة من التصاعد، أو الضاغطة إياها إلى الاجتماع، بسبب وقوف جبال قدام الرياح، ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء حركته، وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان، فإذا ارتفعا معًا إلى الهواء البارد، وانعقد البخار سحابًا، واحتبس الدخان فيه، فإن بقي الدخان على حرارته قصد الصعود، وإن برد قصد النزول. وكيف كان فإنه يمزق السحاب تمزيقًا عنيفًا، فيحدث من تمزيقه ومصاكّته صوت هو الرعد، ونارية لطيفة هي البرق، أو كثيفة هي الصاعقة، وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول إلى كرة النار، كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفىء إلى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال، فيرى كأنه كوكب انقض وهو الشهاب، وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل، بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق، فيبقى على صورة ذؤابة أو ذنب أو حية أو حيوان له قرون، وربما يقف تحت كوكب، ويدور مع النار بدوران الفلك إياها، وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان، وإذا لم ينقطع اتصال الدخان من الأرض، ونزل اشتعاله إلى الأرض يرى كأن تنينًا ينزل من السماء إلى الأرض وهو الحريق.

(قال: وقد تتكاثف الأدخنة المتصاعدة بالبرد، فتنزل بطبعها، وبرد حركة الفلك إياها عند وصولها إلى كرة النار، فيتموج الهواء وهو الريح، وقد يلتقي ريحان من جهتين، فيستديران، فتحدث الزوابع، وأما في الرياح من اختلاف الأحوال، واشتداد الأهوال، بحيث يقلع الأشجار، ويختطف السفن من البحار، مع أن رجوع الدخان ينبغي أن يكون على استقامة كالبخار، فلم يتكلموا فيه بشيء يعول عليه، ولم يتشرفوا من مرسل الرياح بنفحات الرجوع).

إشارة إلى أسباب الرياح، وذلك أن الأدخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد، وينكسر حرّها بالطبقة الزمهريرية، فتثقل وترجع بطبعها، فيتموج الهواء، فتحدث الريح الباردة، وقد لا ينكسر حرّها، فتتصاعد إلى كرة النار، ثم ترجع بحركتها التابعة بحركة الفلك، فتحدث الريح الحارة، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في المواقف من أنها تصادم الفلك. أي تقارنه، بحيث يصل إليها أثر حركته، وإلا فلا يتصور أن يقطع الدخان مع ما فيه من الأجزاء الأرضية الثقيلة كرة النار مع شدة إحالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة، وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه، فيدفع ما يجاوره، وهكذا إلى أن يفترق بالجملة، فالتموج من الهواء هو الريح بأي سبب يقع، وأما الزوبعة والإعصار، أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة، فسبب الصاعدة أن المادة الريحية إذا وصلت إلى الأرض وقرعتها عنيفًا ثم رجعت فلقيتها ريح أخرى من جهتها وكونها حدثت الحالة المذكورة وقد تحدث من تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين، وسبب الهابطة أن ينفصل ريح من سحابة، فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة، فتدافعها الأجزاء الريحية إلى تحت، فيقع جزء من الريح بين دافع إلى تحت، ودافع إلى فوق، فيستدير وتنضغط الأجزاء الأرضية بينها، فتهبط ملتوية، والحق أن ما شوهد من أحوال الرياح القالعة للأشجار، والمختطفة للسفن من البحار، وما تواتر من تخريبها للمدن، وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع إلى القادر المختار سبحانه وتعالى وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان الأسباب المادية.

(قال: وقد يحول إليه بين القمر والبصر غيم رطب رقيق أبيض متصغر الأجزاء، تتفق أجزاء أوضاعها، فينعكس ضوء البصر من أجزاء ذلك الغيم إلى جرم القمر، فيؤدي كل جزء ضوء القمر، فيرى دائرة بيضاء تامة أو ناقصة، وتسمى الهالة. وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس وتسمى الطفاوة، وإذا وقع مثل تلك الأجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس، جانبها الأعلى أحمر ناصع، والأسفل أرجواني، والأوسط كرائي ويسمى قوس قزح[1]).

يشير إلى سبب الهالة وقوس قزح. أما الهالة فسببها إحاطة أجزاء رشية صقيلة كأنها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر، فيرى في ذلك

(١) قوس قزح: التفسير الحديث لظاهرة قوس القزح هي أنه قوس ينشأ في السماء، أو على مقربة من مسقط الماء من الشلال ونحوه، ويكون في ناحية الأفق المقابلة للشمس، وترى فيه ألوان الطيف متتابعة، وسببه انعكاس أشعة الشمس من رذاذ الماء المتطاير من ماء المطر أو مياه الشلالات وغيرها من مساقط الماء المرتفعة (المعجم الوجيز ص ٥١٩).

الغيم نفس القمر، لأن الشيء إنما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه، ويرى في كل واحد من تلك الأجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها إلى القمر، لأن الضوء إذا وقع على صقيل انعكس إلى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل، كوضع المضيء منه إذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء، فيرى ضوء القمر، ولا يرى شكله، لأن المرآة إذا كانت صغيرة تؤدي شكل المرئي، بل ضوءه ولونه إن كان ملونًا، فيؤدي كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر، فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الأجزاء، وبين المرئي واحدة، وإنما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر، فإن الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوي كأجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء، وأكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح، فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو، ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة، وببطلانها يثخن السحاب على المطر لتكثر الأجزاء المائية، وقد تتضاعف الهالة، بأن توجد سحابتان بالصفة المذكورة، إحداهما تحت الأخرى، ولا محالة تكون التحتانية أعظم لكونها أقرب. وذكر بعضهم أنه رأى سبع هالات معًا، وأما هالة الشمس وتسمى بالطغاوة، فنادرة جدًا. لأن الشمس في الأكثر تحلل السحب الرقيقة، وأما قوس قزح فسببه أنه إذا كان في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية، وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي وراءه شيء ملون لينعكس منه الشعاع، وكانت الشمس قريبة من الأفق، فإذا واجهنا تلك الأجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الأجزاء الصقيلة إلى الشمس، فأدّى كل واحد منها ـ لكونه صغيرًا ـ ضوء الشمس دون شكلها، وكان مستديرًا على شكل قوس، لأن الشمس لو جعلت بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض يمر على تلك الأجزاء، ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الأرض، وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر، كان القوس أصغر، ولهذا لم يحدث إذا كانت الشمس في وسط السماء، وأما اختلاف ألوانها. فقيل: لأن الناحية العليا تكون أقرب إلى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى، فيرى حمرة ناصعة، والسفلي أبعد منها، وأقل إشراقًا، فترى حمرة في سواد وهو الأرجواني، ويتولد بينهما كرائي مركب من إشراق الحمرة وكدر الظلمة.

ورد بأن ذلك يقتضي أن يتدرج من نصوع الحمرة إلى الأرجوانية من غير انفصال الألوان بعضها عن بعض، على أن تولد الكرائي إنما هو من الأصفر والأسود، فليس له مع الأحمر والأرجواني كثير مناسبة.

واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الألوان.

(قال: وقد شاهدت مثل ذلك للقمر في ليلة رشية الجو[١]، إلا أنه كان أصغر كثيف الألوان قريبًا من تمام دائرة).

ذكروا أن القمر قد يحدث على الندرة قوسًا خيالية، لا يكون لها ألوان، لكني قد شاهدت بتركستان في سنة ثلاث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوسًا على ألوان قوس قزح إلا أنها كانت أصغر منها كثيرًا، وكانت بحيث تكاد تتم دائرة، ولم تكن ألوانها في ضياء صفاء الألوان الشمسية، وإشراقها. بل أكثف، وكان ذلك في ليلة، رشية الجو رقيقة السحاب، والقمر على قرب من الأفق.

(قال: النوع الثاني ما يحدث على الأرض مثل الأحجار والجبال، والسبب قد يصادف الحر العظيم طبعًا كثير الرخاء، فينعقد حجرًا وتحفر الرياح والمياه أجزاءه الرخوة! فتبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال، وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك، ثم لصلابتها تبقى فيها الأبخرة، ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والأنداء، فتكون المعادن والسحب والعيون).

مثل الأحجار والجبال والسبب الأكثر لتحجر الأرض، عمل الحرارة في الطين اللزج، بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه، وقد ينعقد الماء السيال حجرًا، إما لقوة معدنية محجرة أو لأرضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح، فإذا صادف الحر العظيم طينًا كثيرًا لزجًا إما دفعة وإما على مرور الأيام يتكون الحجر العظيم، فإذا ارتفع بأن تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الأرض تلًا من التلال، ثم تحجر أو بأن يكون الطين المتحجر مختلف الأجزاء في الصلابة والرخاوة، فتحفر أجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح، وتغور تلك الحفر بالتدريج غورًا شديدًا، وتبقى الصلبة مرتفعة، أو بغير ذلك من الأسباب فهو الجبل، أو يحصل من تراكم عمارات تخربت، وقد يرى بعض الجبال منضودة سافًا فسافًا كأنها سافات الجدار، فيشبه أن يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني، وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلًا بينه وبين الآخر، وقد يوجد في كثير من الأحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائية، فيشبه أن هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر، مغمورة في البحر، فحصل الطين اللزج الكثير، وتحجر بعد الانكشاف. فلذلك كثر الجبال، ويكون الحفر ما بينها بأسباب تقتضيه

---

(١) ليلة رشية الجو: الرَّشُّ: المطر الخفيف، وترشرش الماء: سال وقطر وتناثر وتطاير، ورشَّت السماء: أمطرت، وترشَّش السائل: تناثر وتطاير وانتضح. ورشَّ الطريق: نضح عليه الماء ليسكن غباره. وليلة رشية الجو: أي ليلة ذات مطر خفيف متناثر متطاير (المعجم الوجيز ص ٢٦٥).

كالسيول والرياح، ومن منافع الجبال حفظ الأبخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون، فإن الأبخرة تنفس عند الأرض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به.

(قال: النوع الثالث ما يحدث في الأرض قد يحتبس فيها بخار أو دخان أو نحو ذلك، ووجه الأرض متكاثف فيتحرك، ويحرك الأرض، وربما يشقها، فتحدث الزلازل[١]، وقد يكون معها نار محرقة وأصوات هائلة).

قد يعرض لجزء من الأرض حركة بسبب ما يتحرك تحتها، فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة، وذلك إذا تولد تحت الأرض بخار أو دخان أو ريح أو ما يناسب ذلك، وكان وجه الأرض متكاثف عديم المسام أو ضيقها جدًا. وحاول ذلك الخروج، ولم يتمكن لكثافة الأرض، تحرك في ذاته وحرك الأرض، وربما يشقها لقوته، وقد ينفصل منه نار محرقة، وأصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكّة[٢]، وقد يسمع منها دوي لشدة الريح، ولا توجد الزلزلة في الأراضي الرخوة لسهولة خروج الأبخرة. وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الأرض، والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة إذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الأبخرة، قلت الزلزلة بها، وقد يصير الكسوف سببًا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة، وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الأرض بالتحصيف بغتة، ولا شك أن البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج.

(قال: وربما ينقلب البخار ماء فتنشق الأرض عيونًا جارية، إن كان لها مدد، وإلا فراكدة، وربما يفتقر إلى أن ينكشف عنه ثقل التراب، فيظهر آبارًا وقنوات جارية، وللثلوج والأمطار أثر ظاهر في ذلك).

إشارة إلى أسباب العيون والآبار والقنوات، وذلك أن الأبخرة التي تحدث تحت الأرض، إن كانت كثيرة، وانقلبت مياهًا، انشق منها الأرض، فإن كان لها مدد حدث منها العيون الجارية، وتجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء، فإنه كلما جرت تلك المياه، انجذب إلى مواضعها هواء أو بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك، فينقلب ماء

---

(١) الزلزال: هزة أرضية طبيعية تنشأ تحت سطح الأرض، والتفسير العلمي الحديث لظاهرة الزلزال: هي أنه من آثار التفاعلات الأرضية الحاصلة في بطن الأرض وسببها هو سبب تكون البراكين، وذلك أن مياه البحر تتسرب من خلال طبقات الأرض حتى تصل إلى عمق تكون فيه درجة الحرارة شديدة فيتبخر هذا الماء فيطلب مخلصًا ولا يزال يتراكم بعض على بعض حتى يهد ما يصادف أمامه من الحواجز، فترج القشرة الأرضية ارتجاجًا مخيفًا هو ما يسمى بالزلازل، وأحيانًا تنخسف قطعة كبيرة من الأرض وتغور في باطن الأرض.

(٢) المصاكّة: الصدم القوي.

أيضًا وهكذا، إلا أنه يمنع مانع يحدث دفعة أو على التدريج، وإن لم يكن لتلك الأبخرة مدد حدثت العيون الراكدة، وإن لم تكن الأبخرة كثيرة بحيث تنشق الأرض، فإذا أزيل عن وجهها ثقل التراب، وصادفت منفذًا، واندفعت إليه، حدث منها القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وفقدانه، وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الأمطار والثلوج. لأنا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها.

(قال: ثم إنهم يعترفون بأن ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة، وربما يصير يقينًا بالنسبة إلى بعض الأذهان لمعونة القرائن، وأنه لا يمتنع تكونها بأسباب أخر، وإن بعض ما ذكروا من الأسباب ناقص يفتقر إلى تأثير من القوى الروحانية، وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والأحجار في أمر الرياح والأمطار ما يشهد بأن لا مؤثر إلا الله ولا خالق سواه).

يعني أن ما ذكر في الآثار العلوية أي التي فوق الأرض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها، إنما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك إلى إرادة القادر المختار. ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بأنها ظنون مبنية على حدس وتجربة، يشاهد أمثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الأبخرة وانعقادها، وتقاطرها، وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالأنفاس كالثلج، وفي المرايا من اختلاف الصور والألوان، وانعكاس الأضواء على الأنحاء المختلفة، إلى غير ذلك، فهذا وأمثاله من التجارب والمشاهدات ما يفيد ظن استناد تلك الآثار إلى ما ذكروا من الأسباب، وقد ينضم إليها من قرائن الأحوال، ما يفيد اليقين الحدسي، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض. واعترفوا أيضًا بأنه لا يمتنع استنادها إلى أسباب أخر، لجواز أن يكون للواحد، بالنوع علل متعددة، وأن يكون صدوره عن البعض أقليًا، وعن البعض أكثريًا. وبأن في جملة ما ذكر من الأسباب ما يحكم الحدس، بأنه غير تام السببية، بل يفتقر إلى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في إيجاب ما هي أسبابه، فإن من الرياح ما يقلع الأشجار العظيمة، ويختطف المراكب من البحار، وإن من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه، وعلى البحر فيغوص فيه، ويحرق بعض حيواناته، وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه، ويذيب ما يصادفه من الأجسام الكثيفة الصلبة، حتى يذيب الذهب في الكيس، ولا يحرق الكيس إلا ما يحرق عن الذوب، ويذيب ضبة الترس، ولا يحرق الترس، وإن من الكواكب ذوات الأذناب ما يبقى عدة شهور، ويكون لها حركات طولية وعرضية إلى غير ذلك من الأمور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الأسباب المادية والفاعلية، بل لا بد من تأثير من القوى الروحانية. وقد تواتر في بلاد الترك، ونواحي

أرس[١] وبلغار[٢] من خواص النباتات والأحجار في شأن السحب والرياح والأمطار وغير ذلك ما يجزم العقل بأنه ليس صادرًا عن النبات والحجر، بل عن خالق القوى والقدر، وسمعت غير واحد من الثقات، أنهم إذا سافروا في الصيف، اصطحبوا واحدًا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الأحجار مبتهلًا متضرعًا في أثناء ذلك إلى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم، وله رياضة عظيمة، وترك للشهوات، ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر، فيحدث سحابة قدر ما يظل أولئك السفر، فيها ريح تدفع عنهم البعوض، تسير معهم إذا ساروا، وتقف إذا وقفوا، وترجع إذا رجعوا، وربما تستقبلهم فرقة أخرى معهم سحابة تكفيهم وريح إلى خلاف جهة هذه الريح، وإنكار هذا عندهم من قبيل إنكار المحسوسات، وأما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند إصابته فمشهور. ولعمري إن النصوص الواردة في استناد أمثال هذه الآثار إلى القادر المختار قاطعة، وطرق الهدى إلى ذلك واضحة، لكن مَن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور.

(قال: القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج[٣]: وفيه مقدمة ومباحث[٤](*).

---

(١) أرس: لم أجد في معجم البلدان بلاد تدعى أرس، ولعله يقصد بلاد الروس. أو أوراس، وأوراس جبل بأرض إفريقية.

(٢) بلغار: مدينة الصقالبة، شديدة البرد لا يكاد الثلج يقلع عن أرضها صيفًا ولا شتاء.

(٣) المِزاج: بالكسر وتخفيف الزاي المعجمة، هو في الأصل مصدر بمعنى الامتزاج، وهو عبارة عن اختلاط أجزاء العناصر بعضها ببعض. نقل في اصطلاح الحكماء إلى كيفية متشابهة متوسطة بين الأضداد حاصلة من ذلك الامتزاج، فتلك الكيفية لا تحصل إلا بامتزاج العناصر بعضها ببعض وتفاعلها، والتفاعل لا يحصل إلا بمماسة السطوح، وكلما كانت السطوح أكثر كان المماسة أتم، وكثرة السطوح بحسب تصغر الأجزاء. ثم ذلك التفاعل بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لأن في كل عنصر مادة وصورة وكيفية، وكل منها إما فاعل أو منفعل، ولا يجوز أن تكون المادة فاعلة لأن شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتأثير، ولا أن تكون الصورة منفعلة، لأن شأنها الفعل والتأثير لا القبول والانفعال، فلم يبق إلا أربع صور هي ما يكون المنفعل فيها المادة أو الكيفية، والفاعل إما الصورة أو الكيفية (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٥١٨).

(٤) انظر شرح المواقف ٧/ ١٦٥ ـ ٢١٨: القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر. وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في المزاج، وفيه مقصدان:

المقصد الأول: الصورة الحالة في الجسم.

المقصد الثاني: في أقسام المزاج.

الفصل الثاني: فيما لا نفس له من المركبات، وتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأجسام السبعة المنطرقة. =

أما المقدمة ففي المزاج إذا اجتمعت العناصر المتصغرة الأجزاء جدًا، فتفاعلت بقواها، فانكسرت سورة كل من الكيفيات الأربع، حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل هي المزاج، واعتبر تصغر الأجزاء، لأن تأثير الجسم وإن أمكن بدون المماسة، إلا أنه في الامتزاج بالمماسة، وهي تتكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الأجزاء، والمراد بالعناصر أربعتها، إذ لا مزاج عن البعض عند الجمهور، فلا بد من الكون والفساد ليحصل النار، وبالقوى الكيفيات عند الأطباء، والصور النوعية عند الفلاسفة حيث أثبتوها، وجعلوا الكيفيات واسطة في فعلها، لا فاعلة. لأن تفاعل الكيفيتين إن كان معًا كان الشيء مغلوبًا عن شيء غالبًا عليه، وإن كان على التعاقب كان المغلوب عن الشيء غالبًا عليه، وبالعكس، وأورد مثله على توسط الكيفية.

فإن أجيب بأن المراد أن هذه معدات، والمؤثر أمر مفارق موجبًا كان ليكون الاعتداد للزوم أو مختارًا ليكون لمجرى العادة، أو يأن المنكسر، سورة الكيفية، وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة، كما في امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد، بل فاتر، بل أقل حرارة.

أجيب بمثله في جانب الآخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضي انكسار سورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالبارد، وإن التزم بأن ذلك ليس بالفعل، والانفعال، بل بزوال الكيفيتين، وحدوث المتوسطة بسبب مفارق ألزم مثله في المزاج، وإن جعل التكاسر السورة النارية، التي أحدثت الحرارة في الماء ظهر أن ليس

= القسم الثاني: غير المنطرقة.
الفصل الثالث: في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام:
المقدمة: في تعريف النفس.
القسم الأول: النفس النباتية.
القسم الثاني: النفس الحيوانية، وهي ثلاثة أنواع:
النوع الأول: القوى المدركة الظاهرة.
النوع الثاني: القوى المدركة الباطنة.
النوع الثالث: القوى الفاعلة.
القسم الثالث: النفس الإنسانية العقلية.

(*) فيه مقدمة وثلاثة مباحث:
المقدمة.
المبحث الأول: المعدني.
المبحث الثاني: النبات.
المبحث الثالث: الحيوان.

يلزم كون الفاعل صور البسائط الممتزجة، والأشبه بأصولهم أنه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة، فإن صورة كل من العناصر تفعل في مادتها بالذات، وفي غيرها بتوسط الكيفية، ذاتية كانت أو غرضية، فعلية أو انفعالية، ومادته تنفعل كذلك، ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات أنفسها من انفعال الفعلية، وفعل الانفعالية.

فإن قيل: نحن نعلم قطعًا أن المنكسر عند الامتزاج هو مرارة النار وبرودة الماء مثلًا قلنا: نعم بمعنى أنها تنعدم وتحدث المتوسطة، وأما الذي يتأثر ويتغير من كيفية إلى كيفية، فهو المادة[1] لا غير، وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بأن صورة الماء مثلًا، إنما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته.

والمراد بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء مركب أو بسيط بحيث لا يتفاوت إلا بالعدد. إذ لو كان هي الكيفيات العنصرية بعينها، وكانت التشابه في الحس لفرط الامتزاج، وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال، ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب بفيضان صورة ونفس عليه).

شروع في رابع الأقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الأجسام على التفصيل، وهو في المركبات التي لها مزاج، وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج وأقسامه، وثلاثة مباحث للإشارة إلى الأقسام الثلاثة للمتزج أعني المعدن والنبات والحيوان ـ وقد سبق أن الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة، وإنما آثر في تفسير المزاج، طريق التفريع على طريق التعريف، بأن يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الأجزاء بقواها المنكسرة، سورة كل من كيفياتها الأربع، لأن ذكر المتوسطة والمتشابهة، إنما يحس بعد ذكر أجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها، وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى.

---

(١) المادة: قد تقال اسمًا مرادفًا للهيولى، ويقال: مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره، ووروده عليه يسيرًا، مثل (المني) و(الدم) لصورة الحيوان، فربما كان ما يجامعه من نوعه، وربما لم يكن من نوعه (معيار العلم في المنطق ص ٢٨٨). وتطلق أيضًا المادة على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها، وعند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول والموضوع، وتلك الكيفية منحصرة في الوجوب والامتناع والإمكان الخاص، لأن المحمول إما أن يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة وتسمى مادة الوجوب، أو لا يستحيل وحينئذٍ إما أن يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة وتسمى مادة الامتناع أو لا فالنسبة ممكنة وتسمى مادة الإمكان الخاص (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٢١).

فإن قيل: أي حاجة إلى ذكر المتوسطة.

قلنا: الاحتراز عن توابع المزاج كالألوان والطعوم والروائح. لأن معنى التوسط أن يكون أقرب إلى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها. بمعنى أن يستحر بالقياس إلى الجزء البارد، ويستبرد بالقياس إلى الجزء الحار، وكذا في الرطوبة واليبوسة. وأما ذكر التشابه على ما سيجيء من معناه، فللتحقيق دون الاحتراز، ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفي وحسن التحديد.

وعبارة ابن سينا في القانون[1]، خارج عن القانون جدًا، وذلك أنه قال: المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الأجزاء، لتماس أكثر كل واحد منها أكثر الأجزاء إذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج، فسلك طريق التعريف منحرفًا إلى طريق التفريع، وحينئذٍ فالشرطية[2]. أعني قوله إذا تفاعلت الخ أن كانت صفة العناصر وقع تكرار لا حاجة إليه، وكان قوله هي المزاج أجنبيًا لا يرتبط بما سبق إلا بأن يجعل صفة كيفية متشابهة، فيذكر المحدود في الحد، وإن جعل الظرف متعلقًا بقوله يحدث، كان الواقع في معرض الجزاء أجنبيًا لا معنى له. والظاهر أن قوله إذا تفاعلت الخ أخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف، وأسند التفاعل في التعريف إلى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة، وفي التفريع إلى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات أو الصور النوعية على ما هو أقرب إلى التحقيق الفلسفي.

فإن قيل: فيدخل في التعريف توابع المزاج.

قلنا: وكذلك إذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف، لأن إخراجها بقيد المتشابهة تفسيرًا لها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع:

الأول: أنه اعتبر في المزاج تصغر أجزاء العناصر، لأن تأثير الجسم وإن أمكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للأرض، وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء

---

(١) القانون: هو كتاب القانون في الطب، لأبي علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ.

(٢) القضية الشرطية: هي التي تتركب من قضيتين ويحكم فيها على تعلق أحد طرفيها بالآخر، وهي إما متصلة وإما منفصلة. فالشرطية المتصلة: هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية أخرى كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. والشرطية المنفصلة: هي التي توجب أو تسلب عناد قضية أخرى كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجًا وإما أن يكون فردًا (وانظر شرحًا وافيًا لمصطلح «القضية» وأقسامها في الجزء الأول).

في أنه في الامتزاج، إنما هو بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الأجزاء الحاصل لتصغرها، وكلما كان تصغر الأجزاء أكثر، كان الامتزاج أتم، ومنهم مَن جعل المماسة شرطًا في تأثير الجسم، لأنه إن لم يشترط وضع أصلًا فباطل، للقطع بأن نار الحجاز لا تحرق حطب العراق. وإن اشترط المجاورة ولو بوسط أو وسائط، فالبعيد لا ينفعل إلا بعد انفعال القريب القابل للانفعال. وحينئذٍ فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الأثر للقطع بأن سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار، إنما هو بسخونة الهواء، فلا يكون التأثير بدون المماسة.

والجواب: أنه يجوز أن يكون القابل هو البعيد دون القريب، فيتأثر بدون المماسة، كما في تسخين الشمس للأرض، وجذب المغناطيس للحديد.

الثاني: أنه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الأربعة، لأن في كل منها فائدة، لا يتم بدونها الكسر والانكسار، وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة، ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا تترتب عليه آثار الأمزجة إلا بعد تخلخل في الأجزاء، وحرارة فوق ما في الهواء، فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد، إذ لا يترك من الأثير إلا بالقاسر ولا قاسر. وبعضهم على أنه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر، فإنها إذا تصغرت أجزاؤها جدًا واختلطت تفاعلت لا محالة، وحدثت الكيفية المتوسطة.

الثالث: أن عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل، هي الكيفيات الأربع في نظر الطبيب، إذ لا ثبت عنده للصور النوعية. وأما الفلاسفة فلما أثبتوها بما سبق من الأدلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات، كحرارة النار، أو بالعرض كحرارة الماء، ومعنى فاعليتها أن تحيل مادة العنصر الآخر إلى كيفيتها، فتكسر سورة كيفية الآخر. بمعنى أن تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية، وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها. أما كون الفاعل هو الصورة فلأنه لا يجوز أن يكون هو المادة لأن شأنها القبول والانفعال، ولا الكيفية لأن تفاعل الكيفيتين أي كسر كل منهما سورة الأخرى، إن كان معًا لزم أن يكون الشيء مغلوبًا عن شيء حال كونه غالبًا عليه، وإن كان على التعاقب، بأن تكسر سورة الأخرى، ثم ينكسر عنها، لزم أن يصير المغلوب عن الشيء غالبًا عليه، والغالب على الشيء مغلوبًا عنه، وذلك أن المنكسر عندما كان قويًا لم يقوِ على كسر الآخر، فلما انكسر وضعفت قوته، قوي على كسر الآخر وهذا محال، وأما توسط الكيفية فلأن منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات، ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة الأرض، ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك.

واعترض بأن ما ذكر مشترك الإلزام، لأن تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين إما أن يكون معًا فيلزم كون الشيء غالبًا مغلوبًا معًا، لأن الكيفية كما أنها غالبة إذا فرضناها الكاسرة، فكذا إذا كان لها دخل في ذلك. بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر، والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد، وهو محال لأنهما مرتبتان مختلفتان، وإما أن يكون على التعاقب، فتلزم صيرورة المغلوب غالبًا وبالعكس، ولظهور بطلان هذا، ولزوم كون المعلول مقارنًا للعلة وشرطها، اقتصر في المواقف على الشق الأول. فقال: الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية، فتكون الكيفية شرطًا في التأثير، فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة. أي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة أي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار. لا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين:

أحدهما: أن القول بفاعلية الصورة تجوز، والحقيقة أن الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارًا، وحينئذٍ يبطل حديث الغالب والمغلوب.

وثانيهما: أن المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها، والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بأن سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد، وإن لم يكن في الغاية، بل بالماء الفاتر، بل بماء حار هو أقل حرارة، وإذا كان كذلك، فلا يمتنع أن تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة، ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء لأن نقول: فحينئذٍ يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور.

وهٰهنا اعتراض آخر. وهو أنا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار أن يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة، كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية، لا تكسر البرودة.

فإن زعموا: أن ليس هٰهنا فعل وانفعال، أي كسر وانكسار، ليلزم وجود صورة كاسرة، بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما، وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض.

قلنا: فليكن الأمر في المزاج أيضًا كذلك. فإنه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها إلا بطلان كيفية، وحدوث أخرى أشد منها أو أضعف بحسب اختلاف الاستعداد، وإنما النزاع في الفاعل، وإن زعموا أن الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي أحدثت الحرارة في الماء الحار.

قلنا: فقد ظهر أنه ليس بلازم أن يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو أحد أجزاء المركب. فبطل قولكم في المزاج، بأن انكسار الكيفيات، إنما هو بصور عناصر الممتزج، ثم الأشبه أن يقال: الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة. لأن من قواعدهم أن صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات، وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء، أو عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة، أو انفعالية كالرطوبة واليبوسة، ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته، وكيفيته الذاتية أو العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاورة، وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية، فيما إذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين، أعني الحرارة والبرودة، ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية، فيما إذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين. أعني الرطوبة واليبوسة فإن قيل: إن كان في الفاعلية خفاء، فلا خفاء في أن المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء، وكذا البواقي.

قلنا: نعم بمعنى أنها تزول، وتحدث الكيفية المتوسطة، وأما الذي يتأثر ويتغير من حال إلى حال، فهو المادة لا غير، وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة، للقطع بأن صورة الماء مثلًا إنما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته، وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها.

الرابع: أن معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل. أن الحاصل في كل جزء من الأجزاء المركبة أو البسيطة للممتزج، تماثل الحاصل في الجزء الآخر أي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت إلا بالمحل، حتى أن الجزء الناري، كالجزء المائي في الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وكذا الهوائي والأرضي، إذ لو اختلفت الكيفيات في أجزاء الممتزج، وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها، بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال، ولم تتحقق كيفية وجدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أو نفس إنسانية عليه. بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج. لأن الامتزاج هو اجتماع العناصر، بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة، والتركيب أعم من ذلك، وكذا الاختلاط، وقد يجعل مرادفًا للامتزاج، كذا في الشفاء[1]، وما ذكر في شرح

---

(١) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ.

القانون[١]، من أن معنى التشابه في جميع الأجزاء، أن يستحر بالقياس إلى البارد، ويستبرد بالقياس إلى الحار، وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدًا إلى دفع اعتراض الإمام بدخول توابع المزاج في تعريفه، فمخالفة لصريح العقل، وصحيح النقل، وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم.

(قال: فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعًا).

قد عرفت فيما مضى أن الكون والفساد[٢] تبدل في الصورة النوعية للعناصر، بأن تبطل صورة، وتحدث أخرى مع بقاء المادة. والاستحالة تبدل في الكيفيات، بأن تزول كيفية، وتحدث أخرى مع بقاء الصورة، ولا خفاء في أن القول بالمزاج بالمعنى المذكور. أعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة، مبني على جواز استحالة كل عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية، حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي، والهوائي والأرضي على السواء.

وزعم الإمام[٣] أنهم لم يثبتوا ذلك إلا في الماء حيث يستحيل برده إلى الحر من غير تكون وبروز، ولا ورود عليه من خارج، وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكأن الأطباء تركوا بيان هذا الأصل إلى الحكماء، لكونه من مبادىء علم الطب، والحكماء إلى الأطباء لكونه من فروع الطبيعي، وأصول الطب فبقي مهملًا.

وردّ بأن جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد، فبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل، وتقريره على ما أشير إليه في النجاة[٤]، أن زوال صورة وحدوث أخرى إنما يكون عند تمام استعداد المادة، وهو أمر حادث يفتقر إلى زمان، فلا بد من تغير واقع على التدريج، وليس ذلك في نفس الصورة لأن وجودها وعدمها دفعي.

فتعين أن يكون في الكيفية، بأن تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد، وتشتد إلى تناسب الصورة التي تكون، ولا نعني بالاستحالة إلا تغير الكيفية مع

---

(١) هو كتاب «القانون في الطب» لابن سينا.

(٢) الكون والفساد: تقدم التعريف لمصطلحي «الكون والفساد» في هذا الجزء.

(٣) الإمام: فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته.

(٤) النجاة: هو كتاب «النجاة في مختصر الشفاء» لابن سينا. شرحه محمد الحارثي السرخسي، كما ذكره الشهرزوري في «النزهة» و«تتمة النجاة» للشيخ أبي عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجاني (كشف الظنون ٢/١٩٢٩).

بقاء الصورة، وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر، وهو أنه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزوم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع أجزاء الممتزج، لتستعد المادة بذلك لقبولها، وهذا نفس الاستحالة. أعني زوال الكيفيات الصرفة في الأجزاء العنصرية، وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر، لجواز أن يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الأجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الأجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها.

(قال: ثم التعريف يتناول المزاج الثاني فما فوقه كما في الذهب من الزئبق والكبريت، إن جعلنا الفاعل فيه صور البسائط على ما يظهر بالقرع والإنبيق، لا الصور المعارضة على المركبات بإعداد الكيفية المزاجية).

أعني الحاصل من امتزاج الأجزاء المتصغرة للمركبات، كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت، إن جعلناه حادثًا من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع والإنبيق، فإنا إذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلًا تميّزت إلى جسم مائي قاطر، وأرضي متكلس. وأما إذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات، بأن تعد الكيفية المزاجية الأجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر، ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها، فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزئبقية والكبريتية، فلا يدخل في التعريف، لأنها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها أي صورها أو كيفياتها.

(قال: فالمزاج نوع آخر من الكيفيات الملموسة حاصلة في كل جزء حتى البسائط، وهي على صورها دون كيفياتها. وقيل: وكيفياتها. وإنما تحس بالمتوسطة للامتزاج. وقيل: بل زالت صورها إلى صورة متوسطة بينها. وقيل: بل صورة أخرى من النوعيات).

قد علم مما سبق أن المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع، لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من أجزاء الممتزج حتى الأجزاء البسيطة العنصرية، وهي باقية على صورها النوعية، وإنما استحالت من كيفياتها الصرفة، إلى الكيفية المتوسطة، وهذا رأي جمهور المشائين[1].

---

(١) المشاؤون: أرسطو وتلاميذه، أطلق عليهم الاسم لأنهم كانوا يمشون أثناء إلقاء الدروس في ممرات ملعب اللوقيون الذي اتخذه أرسطو مدرسة (وانظر التعريف بهم في الجزء الأول).

فإن قيل: لو كانت صور العناصر باقية، والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع أجزاء الممتزج، لزم أن تكون النار مثلًا مع الصورة النارية، متصفة بالصورة الذهبية، وحينئذٍ جاز أن تكون المواليد من عنصر واحد.

قلنا: يجوز أن تكون الصورة الحادثة إنما تسري في الأجزاء المركبة دون البسيطة، أو يكون قبول البسيط إياها مشروطًا بالامتزاج. ثم هٰهنا مذاهب أخر فاسدة.

الأول: أن العناصر باقية على صورها، وصرافة كيفياتها، وإنما تحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس.

وردّ بأن عدم بقاء العناصر على كيفياتها عند تماسها معلوم قطعًا.

الثاني: إن امتزاج العناصر وتفاعلها قد أدّى بها إلى أن نخلع صورها، ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة، وتلبس حينئذٍ صورة واحدة، فيصير لها هيولى واحدة، وصورة واحدة، ثم منهم مَن جعل تلك الصورة أمرًا متوسطًا بين الصور المتضادة للبسائط، ومنهم مَن جعلها صورة أخرى للنوعيات، أي صورة توجد لبعض الأنواع الموجودة في الأعيان.

وردّ بوجهين:

أحدهما: أن تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار أو الزوال بالكلية، إما أن يكون معًا أو على التعاقب وكلاهما فاسد لما مرّ في الكيفيات، ولا يجوز أن يجعل الفاعل هٰهنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات، لأن في فساد الصورة فساد آثارها، أعني الكيفيات.

وثانيهما: أنه لو كان كذلك لما اختلفت أجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم القرع والإنبيق.

(قال: ثم المزاج إن كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل، وقد يدعي امتناعه بناء على أن لا قاسر على الاجتماع سوى غلبة إحدى القوى).

بين حقيقة المزاج، وكيفية حصوله. وهذا بيان أقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي، أو الفرضي، والخارج عنه بكيفية أو أكثر، وقد سبق أن المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الأربع: أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وسميت قوى باعتبار كونها مبادىء التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب. والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر. فالمزاج إن كان على حد

التساوي في مقادير القوى الأربع شدة وضعفًا، فمعتدل حقيقي، وإلا فغير معتدل، والتساوي في مقادير القوى، لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر، لجواز أن يكون عنصرًا مغلوبًا في الكمية قويًا في الكيفية، وبالعكس. وأكد صاحب القانون[1] التساوي بالتقاوم حيث قال: الاعتدال أن تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاومة. فزعم الشارح[2]، أن تساوي مقادير الكيفيات إشارة إلى تساوي مقادير العناصر. فإن تساوي السوادين مثلًا في القدر عبارة عن تساوي محلهما، والتقاوم إشارة إلى تساوي الكيفيات شدة وضعفًا، وذلك لأنه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي هيولى عناصره إلى أحيازها، فلا يتحقق الاجتماع، ريثما يحصل الفعل والانفعال، وتساوي الهيولى، لا يمكن بدون تساوي مقادير أجرام العناصر حجمًا، وتساوي كيفياتها قوة وضعفًا.

أما الأول: فلأنه ذكر أن الغالب في الكم يغلب في الميل لا محالة.

وأما الثاني: فلأن الميول تختلف باختلاف الكيفيات أيضًا، فإنها قد تعاون الصورة النوعية في إحداث الميل، وفي تعاوقها عنه، فإن الماء المبرد بالثلج أميل إلى مكانه من الماء المسخن بالنار، فلا بدّ في المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي ميوله عن تساوي عناصره كمًا وكيفًا.

ثم قال: والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية، ولم يدع أحد هذا الانحصار، كيف والمعتدل الفرضي والخارج عنه. وهما تسعة على ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال؟ وفيه نظر. أما أولًا: فلأن المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير أجرام العناصر.

وأما ثانيًا: فلأن كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء مثلًا، فكيف يتصور تساوي أجرام العناصر مع تساوي قوى

---

(١) القانون في الطب، لابن سينا.

(٢) لكتاب «القانون في الطب» شروح كثيرة منها: شرح ابن النفيس علاء الدين عليّ بن أبي الحزم القرشي الشافعي المتوفى سنة ٦٨٧ هـ، واختصره وسماه «الموجز»، وشرح الإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، وشرح قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠ هـ، وشرح قطب الدين إبراهيم بن عليّ المصري المتوفى سنة ٦١٨ هـ، وشرح الموفق السامري يعقوب بن غنائم المتوفى سنة ٦٨١ هـ، وشرح أمين الدين الحكيم أبي الفرج يعقوب بن إسحٰق الطبيب المعروف بابن القف المتوفى سنة ٦٨٥ هـ وغيرهم الكثير (كشف الظنون ٢/ ١٣١١ - ١٣١٣).

كيفياتها؟ حتى يكون الحكم بامتناع وجوده، بناء على تداعي الأجزاء إلى الافتراق بسبب اختلاف الميول.

وأما ثالثًا: فلأن ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون متصلًا بكلامه في هذا الاعتدال، وجعل الاعتدال الفرضي مع الأقسام الثمانية للخارج عنه، قادحًا في هذا الانحصار وهم إذ ربما يكون جميع ذلك أحد الأقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال، أعني الحقيقي.

(قال: وهو ممنوع وإلا فغير معتدل وذلك بخروجه عن التساوي بكيفية).

يعني يجوز أن يكون الاجتماع المؤدي إلى الفعل والانفعال حاصلًا بأسباب أخر غير علية الكيفيات، كأن يكون حدوث الجزء الناري تحت الأرض مثلًا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل إلى حيّز نفسه.

(قال: أو كيفيتين غير متضادتين فينحصر في ثمانية).

يشير إلى أنه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعًا أو بالرطوبة واليبوسة جميعًا، لأن الميل عن حاق الوسط إلى الحرارة مثلًا، معناه زيادة الحرارة على البرودة، فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة؟ وبهذا يبطل ما قيل: يجوز الخروج بكيفيات ثلاث، فيزيد على الأقسام الثمانية أربعة أخرى: هي المزاج الحار البارد، والرطب أو اليابس، والمزاج الرطب اليابس الحار أو البارد.

نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي أجرام العناصر أيضًا، بأن يزيد جرم الحار والبارد جميعًا أو الرطب واليابس جميعًا.

(قال: وقد يقال المعتدل كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعًا أو صنفًا أو شخصًا، أو عضوًا كل بحسب الخارج أو الداخل بمعنى. أن للإنسان مثلًا مزاجًا هو أليق الأمزجة به، بالنسبة إلى سائر الأنواع، له مراتب بين طرفيه:

أحدهما: أقربهما إلى الاعتدال الحقيقي، وكذا للتركي بالنسبة إلى سائر الأصناف، وإلى أفراده، ولزيد بالنسبة إلى سائر الأشخاص وإلى أحواله. وللقلب كذلك.

فعرض مزاج النوع يشتمل على أمزجة إضافية، والصنف على إشخاصيته والشخص على أحواليته، واعتبار العضو إنما هو من جهة أن الطب ينظر بالبوق وفي الأعضاء، وإلا فهو نوع برأسه، كالإنسان ينبغي أن يكون له الاعتبارات الثلاث، واعتدال الشخص يعتبر

بحسب تكافؤ قوى أعضائه، حتى يحصل من المجموع ما يقرب إلى الاعتدال الحقيقي، ولا خفاء في أنه ليس هناك امتزاج أجزاء، وحصول كيفية واحدة، فكأنه مجرد وضع، وإضافة، أو كيفيات لجميع الأعضاء من حيث يتأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج).

ما مرّ كان هو المعتدل الحقيقي مشتقًا من التعادل بمعنى التساوي، وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقًا من العدل في القسمة، ومعناه المزاج الذي قد تؤثر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له، ويليق بحاله، ويكون أنسب بأفعاله مثلًا شأن الأسد الجرأة والإقدام، وشأن الأرنب الخوف والجبن، فيليق بالأول غلبة الحرارة، وبالثاني غلبة البرودة، وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات، لأن أليقية المزاج للممتزج، إما أن تكون بحسب الأفعال المطلوبة من النوع، أو من الصنف أو من الشخص، أو من العضو، وكل من ذلك يعتبر إما بالقياس إلى الخارج، أعني للنوع إلى سائر الأنواع، وللصنف إلى سائر الأصناف من ذلك النوع، وللشخص إلى سائر الأشخاص من ذلك الصنف، وللعضو إلى سائر الأعضاء من ذلك البدن، وإما بالقياس إلى الداخل. أعني للنوع إلى ما له من الأصناف، وللصنف إلى ما له من الأشخاص وللشخص إلى ما يعرض له من الأحوال، وكذا للعضو مثلًا للبدن الإنساني مزاج هو أليق به من حيث إنه إنسان من مزاج أي نوع فرض، بحيث إذا تغيّر أو فسد اختلّت الأفعال المختصة بهذا النوع، وله مراتب يتردد فيها بين طرفي إفراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج، للقطع بأن ليس جميع أفراد الإنسان على مزاج واحد، وليس أيضًا كل مزاج صالحًا للصورة الإنسانية، فلنفرض أن حرارته لا تزيد على عشرين، ولا تنقص عن عشرة، بل تتردد بينهما، فإذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج إنسانًا، بل فرسًا، وإذا نقصت من عشرة لم يكن إنسانًا، بل أرنبًا، ثم لا محالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين. أعني الإفراط والتفريط هي أليق به من حيث إنه إنسان من مزاج. أي فرد فرض من أفراد الإنسان، ويكون أفضل أمزجة الإنسان وأقربها إلى الاعتدال، في سن بلغ فيه النشو غايته، وهو وإن لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده، لكنه يعز وجوده، إذ لا يوجد إلا في شخص واحد تجعله الأطباء دستورًا، يقاس إليه سائر الأشخاص، وكذا للتركي مزاج خاص هو أليق به من حيث إنه تركي في أمزجة سائر أصناف الإنسان له عرض أي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيًا، بل صنفًا آخر وله واسطة هي أليق به من فرد فرض من أفراد التركي، هي أفضل أمزجة الصنف، وإن لم يلزم أن تكون أفضل أمزجة النوع، وكذا لزيد مزاج هو أليق به من حيث هو هذا الشخص المعين، أي

أنسب بالصفات المختصة به من أمزجة أفراد ذلك الصنف، وهو المزاج الذي يجب أن يكون زيد عليه، ليكون موجودًا حيًا صحيحًا. ثم لا خفاء في أن له سعة ضرورة أن مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ أو صبي أو كهل، ولها طرفا إفراط أو تفريط لا تتعداهما ضرورة أن ليس كل مزاج صالحًا مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة إذا حصلت لزيد كان على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه بمعنى أن المزاج الذي له في ذلك الوقت أصلح لأفعاله من المزاج الذي له في سائر أوقاته، وكذا للقلب مزاج هو أليق به من أمزجة سائر أعضاء البدن. عريض له طرفان إذا تجاوزهما لم يكن القلب، وواسطة إذا حصلت للقلب كان على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه، فظهر أن عرض مزاج النوع يشتمل على أمزجة أصنافه، لأن غرض الصنف، بعض غرض النوع، وغرض مزاج الصنف يشتمل على أمزجة أشخاصه، وعرض مزاج الشخص على أمزجته في حالاته، وليس مزاج العضو داخلًا في العروض المتقدمة، لأنها مأخوذة باعتبار مجموع البدن، من حيث هو مجموع إذا تكافأت الأعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة، فيستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن، مزاج عضو واحد فإن قيل: العضو نوع من أنواع الكائنات مشتمل على أصناف مشتملة على أشخاص، فينبغي أن يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس إلى الداخل والخارج دون أن يجعل قسمًا برأسه مقابلًا لها.

قلنا: نعم إلا أنهم نظروا إلى أن الطب ينظر في أحوال بدن الإنسان وأعضائه من حيث كونها على اعتدالها، أو خارجة عنه، واعتبار مزاج البدن، إنما هو باعتبار تكافؤ أعضائه وتعادلها في المزاج، بأن تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة ما هو بارد كالدماغ، ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد، بحيث إذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة إلى جميع ما فيه من البرودة كان قريبًا من التساوي، وكذا الرطوبة مع اليبوسة.

وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبًا من الاعتدال الحقيقي. ثم لا خفاء في أنه ليس هٰهنا. أعني في مزاج جملة البدن المعبر بالمزاج الشخصي، اختلاط أجزاء الأعضاء، وتصغرها وتمارسها، وكأنه مجرد وضع، وإضافة للبعض إلى البعض، أو كيفيات تحصل لجميع الأعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للأجزاء.

(قال: والخارج عن هذا الاعتدال أيضًا ينحصر في ثمانية. على قياس الحقيقي.

واعترض بأن الخروج بالمتضادين[١] ممكن ههنا بأن يزيدا أو ينقصا من القدر اللائق فيجوز الخروج بكيفية أو كيفيتين أو ثلاث أو أربع بحسب الزيادة والنقصان جمعًا وإفرادًا يصير ثمانين.

وأجيب: بأن معنى توفر القسط اللائق أن يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالممتزج، وكذا بين المنفعلتين، فما دامت النسبة محفوظة، فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير أو انتقصت كما إذا كان اللائق عشرة أجزاء من الحرارة، وخمسة من البرودة، فصارت الحرارة اثني عشر أو ثمانية، والبرودة ستة أو أربعة. وإن صارت البرودة ستة، والحرارة أحد عشر، فهو أبرد مما ينبغي لا أحر، أو ثلاثة عشر فأحر لا أبرد. نعم لا يبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الداخل بأن يصير مزاج قلب زيد أحر، وأيبس من أعدل أحواله، ومزاج دماغه أبرد وأرطب وبالعكس. إذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ التسمية).

يعني الاعتدال الفرضي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية، لأنه إما أن يكون بكيفية واحدة من الأربع، فيكون أحر مما ينبغي، أو أبرد أو أرطب أو أيبس، وإما بكيفيتين غير متضادتين فيكون أحر وأرطب، أو أيبس أو أبرد وأرطب أو أيبس، واعترض الكاتبي[٢] في شرح الملخص[٣]. بأن الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بأن تزيد الحرارة والبرودة جميعًا على القدر اللائق بالممتزج، أو تنقصا عنه، وكذا الرطوبة واليبوسة، ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معًا في الخارج عن الاعتدال الحقيقي، لأن المعتبر ثمة زيادة كل على الأخرى. وههنا على القدر اللائق، لا على الأخرى. وإذا جاز ذلك فالخروج إما أن يكون بكيفية، أو كيفيتين، أو

---

(١) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «التضاد» في الجزء الأول.

(٢) الكاتبي: هو عليّ بن عمر بن محمد الكاتبي، نجم الدين أبو الحسن القزويني المعروف بدبيران، ولد سنة ٦٠٠ هـ، حكيم منطقي من تلاميذ نصير الدين الطوسي، توفي سنة ٦٧٥ هـ. من تصانيفه: «بحر الفوائد شرح عين العقائد» له، «جامع الدقائق في كشف الحقائق»، «حكمة العين»، «شمسية» مختصرة في المنطق، «عين القواعد» في المنطق والحكمة، «المفصل في شرح المحصل» لفخر الدين الرازي في الكلام، «المنصص شرح الملخص» لفخر الدين الرازي في المنطق والحكمة (كشف الظنون ٥/٧١٣، فوات الوفيات ٢/٦٦، هدية العارفين ١/٧١٣، معجم المطبوعات ١٥٣٧).

(٣) هو كتاب «الملخص» في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. وشرحه أبو الحسن عليّ بن عمر القزويني الكاتبي المتوفى سنة ٦٧٥ هـ، شرحًا مبسوطًا وسماه «المنصص شرح الملخص» (كشف الظنون ٢/١٨١٩).

ثلاث كيفيات، أو الكيفيات الأربع جميعًا والأول: ثمانية أقسام حاصلة من ضرب أربعة. أعني الكيفيات في اثنين. أعني الزيادة والنقصان. والثاني: أربعة وعشرون قسمًا لأن الكيفيتين الخارجتين، إما الحرارة مع البرودة أو مع الرطوبة أو مع اليبوسة. وإما البرودة مع الرطوبة أو مع اليبوسة، وإما الرطوبة مع اليبوسة، فهذه ستة نضربها في أربع حالات، هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما، وزيادة الأولى مع نقصان الثانية وبالعكس. والثالث اثنان وثلاثون قسمًا، لأن الخروج، إما بالحرارة مع البرودة والرطوبة، أو مع البرودة واليبوسة، أي مع الرطوبة واليبوسة، وإما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير أربعة نضربها في ثمان حالات. هي زيادة الكيفيات الثلاث، ونقصانها، وزيادة كل من الثلاث مع نقصان الأخريين، ونقصان كل مع زيادة الأخريين. والرابع ستة عشر قسمًا على عدد الحالات الممكنُ. أعني زيادة الكيفيات الأربع ونقصانها، وزيادة كل منها مع نقصان الثلاث الباقية وبالعكس. فهذه عشرة، وزيادة كل اثنتين مع نقصان الأخريين. وهذه ستة. لأن الاثنتين إما الفاعلتان وإما المنفعلتان، وإما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين. والمعترض قد أخلّ ببعض هذه الأقسام، فجعل الأقسام الممكنة ثلاثة وستين، فاستوفاها العلّامة الشيرازي[1] ثمانين.

ثم أجاب: بأن معنى هذا الاعتدال، هو أن يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو أليق بحاله، وأنسب بأفعاله. أعني أن تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلائم أفعاله على الوجه الأفضل الأليق، وكذا الرطوبة واليبوسة، فما دامت هذه النسبة محفوظة، كان الاعتدال باقيًا، وإن فرض زيادة أو نقصان في مقادير الكيفيات مثلًا، إذا كان اللائق بالممتزج أن يكون الحار ضعف البارد، كأن يكون الحار من عشرة إلى عشرين، والبارد من خمسة إلى عشرة، فإذا زادت الفاعلتان، فصارت الحرارة اثنتي

---

(١) الشيرازي: هو قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الشيرازي، قيل: هو ابن أخت مصلح الدين السعدي المشهور، كان عالمًا فاضلًا عارفًا في أشتات العلوم شافعي المذهب، ولد بشيماز سنة ٦٣٤ هـ ثم قصد نصير الدين الطوسي وقرأ عليه، ودخل الروم فولي قضاء سيواس وملطية، وزار الشام ثم سكن تبريز وتوفي بها سنة ٧١٠ هـ. من تصانيفه: «الاختيارات المظفري» في النجوم، «التحفة السعدية في شرح كليات القانون لابن سينا»، «التحفة الشاهية» في الهيئة، «درة التاج لغرة الديباج» المشهور بأنموذج العلوم، «شرح الأسرار» للسهروردي، «شرح تذكرة النصيرية» في الهيئة، «شرح منتهى السؤل والأمل» لابن الحاجب، «غرة التاج»، «فتح المنان في تفسير القرآن»، «مشكلات التفاسير»، «مفتاح المفتاح» للسكاكي في المعاني، «نهاية الإدراك في دراية الأفلاك» (كشف الظنون ٦/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧، بغية الوعاة ص ٣٨٩، الدرر الكامنة ٤/ ٣٣٩، مفتاح السعادة ١/ ١٦٤).

عشرة والبرودة ستة، أو انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية، والبرودة أربعة، فإن الاعتدال باقٍ لبقاء النسبة. وإن صارت البرودة ستة مع كون الحرارة أحد عشر فليس هذا خروجًا عن الاعتدال بالكيفيتين، بل بالبرودة فقط، إذ المزاج صار أبرد مما ينبغي لا أحر، ومع كون الحرارة ثلاثة عشر فليس إلا خروجًا عن الاعتدال بالحرارة، حيث صار أحر مما ينبغي، وكذا في الرطوبة واليبوسة، والحاصل أنه إذا كانت النسبة الفاصلة بأن تكون الحرارة ضعف البرودة مثلًا، فتغير النسبة، إما أن يكون بزيادة الحرارة على الضعف أو نقصانها أو زيادة البرودة على النصف أو نقصانها ولا يتصور مع زيادة الحرارة على الضعف نقصان البرودة عن الضعف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف، وكذا الكلام في كميات العناصر، فلا يرد هٰهنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقي من أنه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم أيضًا، جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعًا، بأن يزيد آخر ما على الآخرين، وذلك لأن المعتبر هٰهنا نسبة بين كميات العناصر، كالضعف والنصف مثلًا، فتغير النسبة لا يتصور إلا مثل ما ذكر في الكيفيتين فليتأمل.

نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الداخل، بأن يصير مزاج قلب زيد أحر وأيبس من أعدل أحواله، ومزاج دماغه أبرد وأرطب أو بالعكس. وذلك لأنه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها ما دامت النسبة محفوظة وإن كانت المقادير مختلفة.

(قال: واختلفوا في أعدل البقاع بحسب أوضاع العلويات: فقال ابن سينا: خط الاستواء لتشابه أحوالهم في البرد والحر، ولا يضر كونهم دائمًا في المسامتة أو القرب منها، لأنها لسرعة زوالها قليلة النكاية، ولا كون شتائهم مثل صيف البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي في مسامتة الشمس مع أنه في غاية الحر، لجواز أن يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل إلى قريب من الضعف، بخلاف خط الاستواء فإنهما يتساويان فيه أبدًا، فيتعادل البرد والحر، أو يكون أهل خط الاستواء لما ألفوا بالحر لم تتأثر أمزجتهم عن حر المسامتة، واستبردوا الهواء حين الشمس في المنقلب فلم ينحرفوا عن الاعتدال.

والجواب: أن التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازع. وقال الأكثرون هو الإقليم الرابع[1] لما يشاهد فيه من زيادة

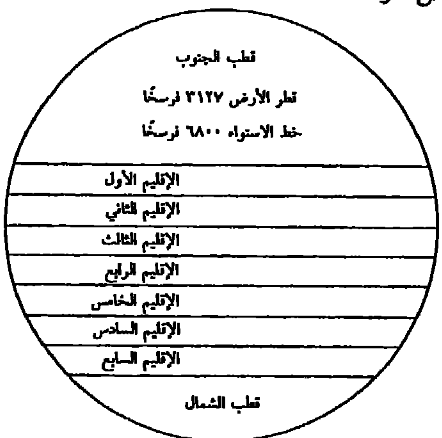
(١) الإقليم: قسم من الأرض يختص باسم، والأقاليم سبعة أقسام في الربع المسكون من الأرض كل إقليم منها كأنه بساط مفروش قد مد طوله من المشرق إلى المغرب، وعرضه من الجنوب إلى الشمال وهي مختلفة الطول والعرض، فأطولها وأعرضها الإقليم الأول، وذلك أن طوله من المشرق=

الكمالات التابعة للمزاج، الذي كلما كان إلى الاعتدال الحقيقي أقرب، وإلى الواحد الذي هو المبدأ أنسب، كان بإفاضة الكمال عليه أجدر، وخط الاستواء بالضد من ذلك، وهذا وإن أمكن استناده إلى أسباب أرضية، إلا أنه حدسي يكاد يقع به الجزم. كيف لا؟ ومبنى عمارة الأقاليم، وكثرة التواليد فيها على الاعتدال، فما كان منها أوسط، والتوالد والعمارة فيه أوفر، كان إلى الاعتدال الحقيقي أقرب، وعن الفجاجة والاحتراق أبعد، ثم تلا نزاع في إمكان بقعة أعدل منهما، باتفاق من الأسباب الأرضية).

قد اتفقوا على أنه إذا اعتبرت الأنواع كان أعدل الأمزجة أي أقربها إلى الاعتدال الحقيقي، مزاج نوع الإنسان لأنه متعلق للنفس الناطقة الأشرف، فلا بد أن يكون أشرف، أي أقرب إلى الوحدة الحقيقية، وأبعد عن التضاد والكثرة، ولأنه أحوج الأنواع إلى الأفعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم، وعلى بعضها البرودة كالإمساك، وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ، وعلى بعضها الرطوبة كالإدراك.

واختلفوا في أعدل الأصناف بالنظر إلى أوضاع العلويات. فقال ابن سينا: سكان خط الاستواء، أي الموضع الموازي لمعدل النهار، وذلك لتشابه أحوالهم في الحر والبرد، لتساوي ليلهم ونهارهم دائمًا، ولأنه ليس صيفهم شديد الحر، لأن الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة، لما تقرر في موضعه من أن حركتها في الميل. أعني البعد عن معدل النهار أسرع عند الاعتدالين، وأبطأ عند الانقلابين، ولا شتاؤهم شديد البرد، لأن

= إلى المغرب نحو ثلاثة آلاف فرسخ، وعرضه من الجنوب إلى الشمال نحو مائة وخمسين فرسخًا وأقصرها طولاً وعرضًا الإقليم السابع، وذلك أن طوله من المشرق إلى المغرب نحو من ألف وخمسمائة فرسخ، وعرضه من الجنوب إلى الشمال نحو من سبعين فرسخًا وأما سائر الأقاليم ففيما بينهما من الطول والعرض، وهذا مثال ذلك.



الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرًا، فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه. ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة، وهي شهر ونصف كما مرّ من كون الفصول هناك ثمانية. فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير، بل عن قرب من المسامتة، فهم دائمًا منتقلون من حالة متوسطة إلى ما يشابهها، فكأنهم في الربيع دائمًا. واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بوجهين:

أحدهما: أن الشمس تسامت رؤوسهم في السنة مرتين، ثم لا تبعد عن المسامتة بأكثر من ثلاثة وعشرين جزءًا ونصفًا، على ما هو غاية الميل الكلي، فهم دائمًا في المسامتة أو في القرب منها، فتكون حرارتهم مفرطة، لأن قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا، مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخن مسخن جدًا فهذا أولى.

وجوابه: أن مسامتتهم لسرعة زوالها أقل نكاية وتسخينًا للهواء من المسامتة، أو القرب منها في البلاد ذوات العروض، لأن قرب المسامتة يبقى هناك أيامًا كثيرة، ويكون النهار أطول من الليل طولًا ظاهرًا. والسبب الدائم وإن ضعف، قد يكون أكثر تأثيرًا من غير الدائم، وإن قوي كالحديد في نار لينة مدة، وفي نار قوية لحظة.

وثانيهما: أن زمان وصول الشمس إلى أول السرطان[١] شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم، وصيف لبقعة عرضها سبعة وأربعون ضعف الميل الكلي كبلدة سراي لكونها على غاية القرب عنها مع أن بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء، فيكون حر شتاء خط الاستواء كحرّ صيف هذه البلدة، بل أكثر إذا تأملت، لأن ما قبل هذه الحالة لهم من أسباب السخونة، ولأهل البلدة من أسباب البرودة، وإذا كان حر شتائهم هذا، فما ظنك بحرّ صيفهم.

وجوابه: منع تشابه حرّ الفصلين في البقعتين، وإنما يلزم لو انحصر سبب الحرّ في قرب الشمس من سمت الرأس وهو محال، فيجوز أن يشتد حرّ صيف البلدة المفروضة، بسبب تزايد طول النهار على الليل إلى الضعف تقريبًا، لأن طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبًا، وقصر لياليها ثماني ساعات كذلك، بخلاف خط الاستواء، فإن الليل والنهار فيه دائمًا على السواء، فيتعادل الحر والبرد، وأيضًا المألوف لا يؤثر، فلعل أهل خط الاستواء لإلفهم بالحرّ لا تتأثر أمزجتهم، ولا تتسخن من حرّ مسامتة الشمس، ويستبردون الهواء عند بُعد المسامتة، أعني كون الشمس في الانقلابين، فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة

---

(١) السرطان: عند أهل الهيئة اسم برج من البروج الصيفية، وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة، والنهار في النقصان، ثلاثة أشهر، تسعون يومًا، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

المفروضة، فإن الحر يشتد على جسمهم، ويؤثر فيهم لعدم إلفهم به، ولانتقالهم إليه من شدة البرد، وإن كان على التدريج، ولا يخفى على المصنف ضعف هذا الجواب، وكذا إسناد حرّ البلدة إلى الأسباب الأرضية.

وأما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط الاستواء أقرب الأصناف إلى الاعتدال الحقيقي، بالنظر إلى أوضاع العلويات، فهو أن تشابه الأحوال بمعنى أنه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به، ولا تلحقهم كذلك نكاية من حرّ أو برد لا يفيد المطلوب. أعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي تساوي فيه الكيفيات لجواز أن يكون البالغ في الحرارة أو البرودة المألوفة كذلك.

وذهب جمع من الأوائل، وكثير من المتأخرين إلى أن أعدل الأصناف سكان الإقليم الرابع استدلالًا بالآثار كما هو مذكور في المتن، غني عن الشرح، وفيه إشارة إلى دفع اعتراضين:

أحدهما: أن كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات، إنما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط الأليق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها، وفيه النزاع. ودفعه أن المعتدل الفرضي كلما كان إلى المعتدل الحقيقي أقرب، وبالواحد المبدأ أنسب، كان بإفاضة الكمال أجدر، فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب.

وثانيهما: أن قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الإقليم الرابع. يجوز أن تكون عائدة إلى الأسباب الأرضية دون أوضاع العلويات. ودفعه أن الحدس يشهد بما ذكرنا، ويحكم ببطلان أن لا يوجد في خط الاستواء، وهو أربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الأرضية، ولا في الإقليم الرابع على كثرة بلادها، بلدة خالصة للأسباب العلوية.

فإن قيل: إذا صح الاستدلال على اعتدال الإقليم الرابع بكونه وسطًا بين الأقاليم بعيدًا عن الفجاجة الشمالية، والاحتراق الجنوبي، فأولى أن يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاف الوسط من الشمال والجنوب.

قلنا: التوسط هٰهنا توسط بين ما هو من أسباب الحرّ والبرد ـ أعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين. فإنه نسبة الشمس إليها على السواء، وأهل ذلك الوسط دائمًا في المسامتة، أو القرب منها، وإنما يصح الاستدلال لو كان غاية الحرّ والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك.

المبحث الأول

(قال: وأما المباحث:

ففي أقسام الممتزج وتسمي المواليد وهي المعدنيات والنبات والحيوان. لأنه إن تحقق فيها مبدأ التغذية والتنمية، فإما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان أو لا وهو النبات وإلا فالمعادن، ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما، بل ربما يدعي ذلك في النبات، ويستشهد بالإمارات. ولما كان اختلاف مراتب الصورة في الكمال باختلاف الأمزجة في القرب من الاعتدال، لم يبعد أن لا ينتهي نقصان الاستحقاق في البعض إلى حد الانتفاء، بل الضعف والخفاء).

بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الأقسام الأربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج، شرع في مباحثه. وهي ثلاثة حسب أقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلاثة. أعني المعادن والنبات والحيوان. ووجه الحصر أن الممتزج إن تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية. فإما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الإرادية، وهو الحيوان، أو بدونه وهو النبات، وإن لم يتحقق ذلك فيه، فالمعادن. وإنما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة، لأنه لا قطع بعدهما في النبات والمعدن. بل ربما يدعي حصول الشعور والإرادة للنبات، لإمارات تدل على ذلك، مثل ما نشاهد من ميل النخلة الأنثى إلى الذكر، وتعشقها به، بحيث لو لم تلقح[1] منه لم تثمر، وميل عروق الأشجار إلى جهة الماء، وميل أغصانها في الصعود من جانب الموانع إلى الفضاء، ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية، فإن تباعد الأمزجة عن الاعتدال الحقيقي، إنما هو على غاية من التدريج، فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها، لا بد أن تبلغ قبل الانتفاء إلى حد الضعف والخفاء، وكذا النباتية.

---

(١) تلقح: قال الله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الحجر: ٢٢]. واللواقح: الحوامل، لأنها تحمل الماء والتراب والسحاب والخير والنفع. قال الأزهري: وجعل الريح لاقحًا لأنها تحمل السحاب أي تقله وتصرفه. ومنه الحديث: «نعم المنحة اللقحة» أي الناقة القريبة العهد بالنتاج، وناقة لاقحٌ إذا كانت حاملًا. ومنه حديث ابن عباس: «اللقاح واحد» اسم ماء الفحل... ومنه حديث رقية العين: «أعوذ بك من شر كل مُلقح ومخبل» تفسيره في الحديث أن الملقح: الذي يولد له، والمخبل: الذي لا يولد له. ومنه حديث: «أنه مر بقوم يلقّحون النخل»، تلقيح النحل: وضع طلح الذكر في طلع الأنثى أول ما ينشق. ومنه قول رسول الله ﷺ: «الريح الجنوب من الجنة وهي الريح اللواقح التي ذكرها الله في كتابه وفيها منافع للناس» (انظر النهاية في غريب الحديث ٤/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣).

ولهذا اتفقوا على أن من المعدنيات ما وصل إلى أفق النباتية، ومن النباتات ما وصل إلى أفق الحيوانية كالنخلة، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «أكرموا عمتكم النخلة»[(١)].

(قال: والمراد بالحيوان ما يعمه وأجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والإبريسم واللؤلؤ. وبالنبات ما يعم نحو الأشجار والأثمار، وما يتخذ منها، والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك من الممتزجات، ولو بالصنعة كالزنجار والسنجرف، ليتم حصر الأجناس. وأما حصر الأنواع فلا سبيل إليه للبشر).

إشارة إلى دفع ما يورد على حصر الأجناس في الثلاثة. حيث يوجد أشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة، مع القطع بأنها ليست من النبات أو المعدن، كبعض أجزاء الحيوان ومتولداته، كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والإبريسم، وما أشبه ذلك، وأشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها، وكالزنجار والسنجرف ونحو ذلك.

(قال: المبحث الأول[(٢)].

المعدني إما ذائب مع الانطراق أو الاشتعال أو بدونهما، وإما غير ذائب لفرط رطوبته أو يبوسته. فالأول كالأجساد السبعة. الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد وإذابته بالحيلة، والنحاس والخارصيني وتكونها من الزئبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الإمارات، وعدم وجدانهما في معادنهما يجوز أن يكون لتغيرهما أو بصغر جرمهما جدًا).

أقسام المعدني خمسة: ذائب منطرق. ذائب مشتعل. ذائب غير منطرق ولا مشتعل. غير ذائب لفرط الرطوبة. غير ذائب لفرط اليبوسة.

---

(١) لفظ الحديث بتمامه: «أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من فضلة طينة أبيكم آدم، وليس من الشجر شجرة أكرم على الله من شجرة ولدت تحتها مريم ابنة عمران، فأطعموا نساءكم الولد الرطب، فإن لم يكن رطب فتمر». رواه العقيلي في الضعفاء ٤/٢٥٦، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ٦/٢٤٢٤ وابن الجوزي في الموضوعات ١/١٨٤، والسيوطي في الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، وابن كثير في البداية والنهاية ٢/٦٦، وابن القيسراني في تذكرة الموضوعات ص ١٣٢.

(٢) انظر شرح المواقف ٧/١٧٧ ـ ١٧٩. الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات وتسمى المعادن وتنقسم إلى قسمين: منطرقة، أي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تتكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع إلى عمقها فتنبسط، وغير منطرقة أي لا تقبل ذلك.

فالأول: أي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق. وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلًا قليلًا، دون انفصال شيء، والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه، والمشهور من أنواع الذائب المنطرق سبعة: الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصيني، قيل: هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص. وذكر الخازني[١] أنه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه مرايا ويسمى بالحديد الصيني، والانقنجوسن فجوهر مركب من بعض الفلزات، وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر. وأما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه أرباب الصنعة، وشهدت الأمارات بأن مادة الأجسام السبعة الزئبق والكبريت، واختلاف الأنواع والأصناف عائد إلى اختلاف صفاتهما واختلاطهما، وتأثر أحدهما عن الآخر، أما الأمارات فهي أنها سيما الرصاص تذوب إلى مثل الزئبق، والزئبق ينعقد برائحة الكبريت إلى مثل الرصاص، والزئبق يتعلق بهذه الأجساد، ثم الزئبق مركب من مائية وكبريتية. وامتحان علم الصنعة أيضًا يشهد بذلك. واعتراض أبي البركات[٢] بأنه لو كان الأمر كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الآخر، وفي معادن هذه الأجسام مدفوع بأنه يجوز أن يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج، أو لعدم الاحساس بواسطة تصغر الأجزاء، وأما كيفية تكونها، فهي أنه إذا كان الزئبق والكبريت صافيين، وكان انطباخ أحدهما بالآخر تامًا، فإذا كان الكبريت مع بقائه أبيض غير محترق تكونت الفضة، وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب، وإن كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل إليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد يكون الخارصيني، وإن كان الزئبق نقيًا، والكبريت رديئًا، فإن كان مع الرداءة فيه قوة إحراقية، تكون النحاس، وإن كان غير شديد المخالطة بالزئبق، بل متداخلًا إياه سافًا فسافًا تولد الرصاص، وإن كان الزئبق والكبريت رديئين، فإن قوي التركيب، وفي الزئبق تخلخل

---

(١) الخازني: هو عبد الرحمٰن الخازن أو الخازني، أبو الفتح، حكيم فلكي مهندس، قال البيهقي: كان غلامًا روميًا لعلي الخازن المروزي فنسب إليه، حصل على علوم الهندسة والمعقولات، وصنّف «ميزان الحكمة» و«الزيج» المسمى بالمعتبر السنجري، نسبة إلى السلطان سنجر، وكان متقشفًا يلبس لباس الزهاد، بعث إليه السلطان سنجر ألف دينار فأخذ منها عشرة ورد بقيتها، وقال: يكفيني كل سنة ثلاثة دنانير، وليس معي في الدار إلا سنور. توفي سنة ٥٥٠ هـ (تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ١٦١).

(٢) أبو البركات: هو هبة الله بن عليّ بن ملكا البغدادي أبو البركات المعروف بأوحد الزمان، ولد سنة ٤٨٠ هـ، وتوفي ببغداد سنة ٥٧٠ هـ، طبيب فيلسوف (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

أرضي، وفي الكبريت إحراق تكون الحديد، وإن ضعف التركيب تكون الأسرب، وأصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزئبق بالكبريت انعقادًا محسوسًا يحصل لهم بذلك غلبة الظن، بأن الأحوال الطبيعية تقارب الأحوال الصناعية، وأما القطع فلا يد فيه لأحد.

(قال: وتكونها بالصنعة سيما الذهب والفضة مما يثبته الأكثرون، ويزعمون أن تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقائقها، وتفاصيلها، بل يكفي العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور بأسباب لا نعلمها).

يعني أن الكثير من العقلاء ذهبوا إلى أن تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع. وذهب ابن سينا إلى أنه لم يظهر له إمكانه فضلًا عن الوقوع، لأن الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الأجساد أنواعًا أمور مجهولة. والمجهول لا يمكن إيجاده. نعم. يمكن أن يصبغ النحاس بصبغ الفضة، والفضة بصبغ الذهب، وأنه يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص، لكن هذه الأمور المحسوسة يجوز أن لا تكون هي الفصول. بل عوارض ولوازم.

وأجيب: بأنا لا ثم اختلاف الأجسام بالفصول، والصور النوعية. بل هي متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير.

ولو سلّم. فإن أريد لمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية، أنها مجهولة من كل وجه فممنوع. كيف وقد علم أنها مبادىء لهذه الخواص والأعراض. وإن أريد أنها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها، فلا نسلم أن الإيجاد موقوف على العلم بذلك. وأنه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده، لأسباب لا تعلم على التفصيل، كالحبة من الشعر، والعقرب من البازروج، ونحو ذلك، وكفى بصنعة الترياق، وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على إمكان ذلك. نعم الكلام في الوقوع، وفي العلم بجميع المواد، وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء[1]

(١) الكيمياء: ليس المقصود بالكيمياء العلم الحديث الذي نعرفه اليوم. وهو علم يبحث فيه عن طبائع وخواص الأجسام الأرضية وكيفية تحليلها وتركيبها، حيث يعتبر هذا العلم من العلوم الحديثة العهد فلم يبعد تاريخ تكوينه على حالته المعروفة اليوم عن مائة سنة. أما علم الكيمياء المقصود، هو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواصًا لم تكن لها، والاعتماد فيه على الفلزات كلها، مشتركة في النوعية، والاختلاف الظاهر بينها إنما هو باعتبار أمور عرضية يجوز انتقالها (كشاف اصطلاحات الفنون ٥٧/١). وقال في كشف الظنون ١٥٢٦/٢ ـ ١٥٣٣: قال الصفدي في شرح لامية العجم: وهذه اللفظة معربة من اللفظ العبراني وأصله (كيم يه) معناه أنه=

كالعنقاء[١] مثلًا في اسم بلا مسمى.

(قال: والثاني كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد).

أي الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية، مع يبوسة غير مستحكم المزاج، ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه. وهو الاشتعال. وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالأرضية والهوائية تخمرًا شديدًا بالحرارة، حتى صارت تلك المائية دهنية، وانعقدت بالبرد، وكالزرنيخ وهو كذلك. إلا أن الدهنية فيه أقل.

(قال: والثالث كالزاجات والأملاح مما ضعف امتزاجه، وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس، ولذا يذوب بالماء، وفي الزاجات مع الملحية والكبريتية وقوة بعض الأجساد الذاتية).

أي الذائب الذي لا ينطرق، ولا يشتعل. ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس، كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة، وفيها قوة بعض الأجساد الذائبة، وكالأملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية، وانعقد باليبس مع غلبة الأرضية الدخانية، ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ، والتصفية.

(قال: والرابع كالزئبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة، وأرضية لطيفة كبريتية).

= من الله، وذكر الاختلاف في شأنه وحاصل ما ذكره أن الناس فيه على طرفين، فقال كثير منهم بامتناعه منهم الشيخ الرئيس ابن سينا، أبطله بمقدمات من كتاب «الشفاء» والشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية صنف رسالة في إنكاره، وصنف يعقوب الكندي أيضًا رسالة في إبطاله. وذهب آخرون إلى إمكانه منهم الإمام فخر الدين الرازي فإنه في المباحث الشرقية عقد فصلاً في بيان إمكانه. وقد قال ابن سينا في امتناعه: نسلم إمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص فإما أن يكون المصبوغ يسلب أو يكسي فلم يظهر لي إمكانه بعد. إذ هذه الأمور المحسوسة تشبه أن لا تكون هي الفصول التي تصير بها هذه الأجساد أنواعًا بل هي عوارض ولوازم وفصولها مجهولة، وإذا كان الشيء مجهولاً كيف يمكن أن يقصد قصد إيجاده أو إفنائه؟

(١) العنقاء: طائر مجهول، يقال له في الفارسية (سيمرغ)، وعند الصوفية كناية عن الهيولى، لأن الهيولى لا تُرى كما هو حال العنقاء (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٤١).

أي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته، ما استحكم الامتزاج بين أجزائه الرطبة الغالبة، والأجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزئبق وتولده من مائية خالطته أجزاء أرضية كبريتية بالغة في اللطافة.

(قال: والخامس كالياقوت واللؤلؤ والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين أجزاء يابسة، وقليل مائية يحيلها البرد إلى الأرضية بحيث لا تبقى رطوبة فيه دهنية).

أي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين أجزائه الرطبة والأجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع إحالة البرد للمائية إلى الأرضية، بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية، ولذا لا ينطرق، ولما أن عقده باليبس لا يذوب إلا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر، بخلاف الحديد المذاب، وذلك كالياقوت واللؤلؤ والزبرجد ونحو ذلك من الأحجار.

(قال: ومرجع المعدنيات إلى الأبخرة والأدخنة وتكون البعض بالتصعيد كالنوشارد والملح ظاهر).

فإنها إذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر الأرض فتخرج عيونًا أو زلازل، بل ضعيفة تحتبس في باطن الأرض، وتمتزج بالقوى المودعة في الأجسام التي هناك على ضروب مختلفة، فقد تفسد تلك الأجسام لقبول قوى أخرى، وصور تكون بها أنواعًا هي الجواهر المعدنية، ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها، فإذا زرع في بقعة أخرى لم يتولد منه شيء، لأن القوة المولدة له، إنما هي في تلك الأرض، ولا خفاء في أن بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد، وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح، ولا في أن مثل الذهب والفضة واللؤلؤ وكثير من الأحجار قد يعمل له شبه، يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادىء النظر، وإنما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر.

(قال: واتفقوا على زوال صور المواد المركبة كالزئبق والكبريت عند تكون الذهب، لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الأجزاء جدًا، ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه، بين حجم الزئبق والكبريت ووزنيهما، كما هو حكم المركبات الباقية على صور أجزائها).

يريد أن المزاج الثاني ليس كالأول في بقاء الأجزاء. أعني البسائط العنصرية على صورها النوعية، بل المواد المركبة، كالزئبق والكبريت المتكون منهما الذهب،

لا تبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الأجزاء جدًا. فالتركيب المفضي إلى حصول المزاج التابع لتصغر الأجزاء، لا كتركيب الشخص من الأعضاء، لا يكون عند التحقيق إلا من البسائط العنصرية، ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق والكبريت ووزنيهما، على ما هو قياس المركب من الأجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها، بل حجمه، أقل منهما بكثير ووزنه أكثر على ما سيأتي.

(قال: خاتمة:

الأجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور، وبحسب ذلك تتفاوت في الحجم والحيّز، وفي الطفو على الماء والرسوب فيه، ويختلف وزن كل في الماء والهواء، ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي يخرج من الإناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها، مثلًا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع، ومن الفضة تسعة وثلثان، ونسبة ماء الذهب إلى ماء الفضة نسبة حجمه إلى حجمها، وثقلها إلى ثقله، وإذا سقط ماء كل عن وزنه في الهواء بقي وزنه في الماء، وما كان ماؤه أقل من وزنه، فهو راسب أو أكثر فطاف، وإن تساويا نزل فيه بحيث يماس أعلاه سطح الماء).

هذا بحث شريف يتفرع عليه أحكام كثيرة في باب الفلزات[1] والأحجار، ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب، وفي عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات، لأن أمره فيها أظهر، واحتياجها إليه أكثر وقد سبقت إشارة إلى أن اختلاف الأجسام في الخفة والثقل، عائد إلى اختلافها في الصور والاستعدادات، لا إلى كثرة الأجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء، وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل، تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيّز والطفو على الماء والرسوب فيه، ومن اختلاف أوزانها في الماء، بعد التساوي في الهواء. مثلًا حجم الأخف يكون أعظم من حجم الأقل مع التساوي في الوزن، كمائة مثقال من الفضة، ومائة من الذهب، وحيّز الأخف

---

(١) الفلزات: واحدها: فِلِزّ: عنصر كيماوي يتميز بالبريق المعدني والقابلية لتوصيل الحرارة والكهرباء، وقدرته على تكوين أيون موجب، وتكون الفلزات نحو ثلثي العناصر المعروفة، وتختلف في الصلادة، والقابلية للطرق، والسحب، وقوة الشد، والثقل النوعي، ونقطة الانصهار. والكروم أصله الفلزات، والسيزيوم أكثرها رخاوة، والفضة أحسنها توصيلًا للحرارة، ويليها النحاس فالذهب فالألومنيوم، وكل الفلزات موصلة جيدة نسبيًا للحرارة، ويمكن ترتيبها حسب نشاطها في متسلسلة دفع كهربائية، وعمومًا يستطيع أي فلز أن يحل محل الهيدروجين.

يكون إلى صوب المحيط، والأثقل إلى صوب المركز، وإن تساويا وزنًا أو حجمًا، والأخف قد يعلو الماء، والأثقل يرسب فيه كالخشب والحديد، وإن كان وزن الخشب أضعاف وزن الحديد، وإذا كان في إحدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر، وفي الأخرى مائة مثقال من الذهب أو الفضة أو غيرهما من الأجساد التي جوهرها أثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويًا في الهواء، فإذا أرسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء. بل يميل العمود إلى جانب الجوهر الأثقل، وكلما كان من جوهر أثقل، كان الميل أكثر، ويفتقر الاستواء إلى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل، مع أن وزن الجوهر ليس إلا مائة مثقال مثلًا، وذلك لأن الأثقل أقدر على خرق القوام الأغلظ، وأما إذا أرسلنا أحدهما فقط في الماء، فالعمود يميل إلى جانب الهواء، لكونه أرق قوامًا. وقد حاول أبو ريحان[1] تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات، وبعض

---

(١) أبو ريحان: هو محمد بن أحمد، أبو الريحان البيروني (بيرون مدينة بالسند)، الخوارزمي، ولد سنة ٣٦٢ هـ بخوارزم، فيلسوف رياضي مؤرخ، أقام بالهند بضع سنين، اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وعلت شهرته، وارتفعت منزلته عند ملوك عصره، وصنّف كتبًا كثيرة جدًا متقنة. توفي في خوارزم سنة ٤٤٠ هـ. من مصنفاته: «الآثار الباقية عن القرون الخالية» في التاريخ والجغرافية، ألفه لشمس المعالي قابوس، «أخبار المبيضة والقرامطة»، «اختصار كتاب بطليموس القلوذي»، «الاستشهاد باختلاف الأرصاد»، «استيعاب في تسطيح الكرة»، «تجريد الشعاعات والأنوار»، «تعليل بإجالة الوهم في معاني النظم»، «التفهيم لأوائل صناعة التنجيم»، «التنبيه على صناعة التموية»، «تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن»، «تهذيب الأقوال»، «الجماهر في الجواهر»، «دلائل القبلة»، «الزيج المسعودي»، «شرح ديوان أبي تمام»، «الشموس الشافية للنفوس»، «عجائب الطبيعة وغرائب الصناعة»، «قانون المسعودي» في الهيئة، «كتاب الأرقام»، «كتاب الآراء والمقالات والديانات»، «مطرح الشعاع تابعًا على تغير البقاع»، «مفتاح علم الهند»، «مقاليد الهيئة»، «مختار الأشعار والآثار»، «تلافي عوارض الزلة في كتاب دلائل القبلة»، «تمهيد المستقر لتحقيق معنى الممر»، «إبطال البهتان بإيراد البرهان»، «تحديد المعمورة لتصحيحها في الصورة»، «تنوير المنهاج إلى تحليل الأزياج»، «الأجوبة والأسئلة لتصحيح سمت القبلة»، «تحصيل الآن من الزمان»، «تهذيب شروط العمل لتصحيح سموت القبل»، «اختلاف الأقاويل لاستخراج التحاويل»، «تحصيل الشعاعات بأبعد الطرق عن الساعات»، تهذيب فصول الفرغاني»، «الإرشاد إلى ما يدرك ولا ينال من الأبعاد»، «التحليل والتقطيع للتعديل»، «جلاء الأذهان في زيج البهتان»، «استخراج الكعاب والأضلاع ما وراء من مراتب الحساب»، «تسطيح الصورة وتبطيح الكورة»، «جمع الطرق السائرة في معرفة أوتار الدائرة»، «الاستيعاب لوجوه الممكنة في صنعة الإسطرلاب»، «تسهيل التصحيح الإسطرلابي والعمل بمركباته في الشمالي والجنوبي»، «إفراد المقال في أمر الظلال»، «تصحيح التواريخ»، «جوامع الموجود في خواطر الهنود»، «الأمر الممتحن وتبصير ابن كيسوم المفتتن»، «تصحيح الطول والعرض لمساكن المعمور من الأرض»، «خيال الكسوفين عند الهند»، «الانبعاث لتصحيح القبلة كاث»، «تصحيف=

الأحجار في الحجم، وفي الخفة والثقل، بأن عمل إناء على شكل الطبرزد مركبًا على عنقه شبه ميزاب منحني، كما يكون حال الأباريق، وملأه ماء وأرسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلًا، وجعل تحت رأس الميزاب كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الإناء، وهكذا كل من الفلزات والأحجار، بعدما بالغ في تنقية الفلزات من الغش، وفي تصفية الماء، وكان ذلك من ماء جيحون[1] في خوارزم في فصل الخريف. ولا شك أن الحكم يختلف باختلاف المياه، واختلاف أحوالها بحسب البلدان والفصول. فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الإناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والأحجار، وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل، فإن ما يكون ماؤه أكثر يكون حجمه أكبر، وثقله أقل بنسبة تفاوت المادين، وإذا أسقط ماء كل من وزنه في الهواء، كان الباقي وزنه في الماء، مثلًا. لما كان ماء مائة مثقال من الذهب، خمسة مثاقيل وربع مثقال، كان وزنه في الماء أربعة وتسعين مثقالًا وثلاثة أرباع مثقال، والماء الذي يخرج من الإناء بإلقاء الجسم فيه، إن كان أقل من وزن الجسم، فالجسم يرسب في الماء، وإن كان أكثر منه فيطفو، وإن كان مساويًا له، فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس أعلاه سطح الماء.

وقد وضع أبو ريحان[2] ومَن تبعه جدولًا جامعًا لمقدار الماء الذي يخرج من الإناء بمائة مثقال من الذهب والفضة، وغيرهما، ولمقادر أوزانها عند كون الفلزات السبعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني، ولمقدار أوزانها في الماء، بعدما يكون مائة مثقال في الهواء. وهذا هو الجدول والله أعلم.

= المنقول من العرض والطول»، «طالع قبة الأرض وحالات الثوابت ذوات الأرض»، «تصور أمر الفجر والشفق في جهتي الشرق والغرب من الأفق»، «الكتاب في المكاييل والموازين وشرائط الطيارة والشواهين»، «إيضاح الأدلة على كيفية سمت القبلة»، «تعبير الميزان لتقدير الأزمان»، «المسائل المفيدة والجوابات السديدة»، «تكميل زيج حبش بالعلل وتهذيب أعماله من الزلل»، «المضيات الجو الحادثة في العلو»، «رياض المنجمين» (كشف الظنون ٦/ ٦٥ ـ ٦٦).

(١) جيحون: نهر كبير، ينبع من موضع يقال له ريوساران وهو جبل يتصل بناحية السند والهند وكابل (معجم البلدان).

(٢) أبو ريحان: هو أبو الريحان البيروني، تقدمت ترجمته قبل قليل.

هذا جدول أبي الريحان البيروني	جدول أوزان المياه التي تخرج من الإناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما			جدول أوزان الفلزات والجواهر إذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني			جدول أوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء		
أسماء الفلزان والجواهر	المثاقيل	الدوانق	الطوجات	المثاقيل	الدوانق	الطوجات	المثاقيل	الدوانق	الطوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤	١	٢	٩٠	١	٣
الزئبق	٧	٢	١	٧١	٢	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٠	٥٥	٢	٢	٩١	١	٠
الصّفر	١١	٢	٠	٤٦	٢	٠	٨٨	٤	٠
النحاس الأحمر	١١	٢	١	٤٥	٣	٠	٨٨	٣	٣
النحاس الأصفر	١١	٤	٠	٤٥	٠	٠	٨٨	٢	٠
الحديد	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	٠	٢
الرصاص	١٣	٤	٠	٣٨	٣	٣	٨٦	٢	٠
الياقوت الإسمانجوني	٢٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٧٤	٤	٢
الياقوت الأحمر	٢٦	٠	٠	٩٧	٠	٣	٧٤	٠	٠
اللعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	٠	٢
الزمرد	٣٦	٢	٠	٦٩	٣	٠	٦٣	٤	٠
اللاجورد	٣٧	١	٠	٦٩	٥	٢	٦٢	٥	٠
اللؤلؤ	٣٨	٣	٠	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٠
العقيق	٣٩	٠	٠	٦٤	٤	٢	٦١	٠	٠
الشبه	٣٩	٣	٠	٦٤	٢	١	٦٠	٣	٠
البلور	٤٠	٠	٠	٦٣	٠	٣	٦٠	٠	٠

(قال: المبحث الثاني[١]:

اشتمل النبات على زيادة اعتدال، شارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الأعضاء، وفي قوى بها تحفظ الأشخاص، وتتم كمالاتها المقدارية، ويحصل الأمثال التي بها بقاء النوع ويسمى قوى طبيعية).

بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات، ترقيًا إلى الأكمل فالأكمل، والأعدل فالأعدل. ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدني، وتقارب ما يوجد في الحيوان، صار له شبه بالحيوان، في بعض الأعضاء والقوى. ذلك أن له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر، كعقد الأغصان والزرع، وفي البذور مواضع متميزة منها تتوالد الأغصان، وله عروق بها يتغذى، ولحاء به يستحفظ، وأجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر، كالورق والزهر وله فضول تدر كالصموغ والألبان، وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها، ولتكميل المقدار كالنامية، ولتحصيل المثل إبقاء للنوع كالمولدة.

(قال: فمنها الغاذية وهي التي تحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذي، ويخدمها أربع قوى هي: الجاذبة للغذاء، والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم، والهاضمة التي تحيل الغذاء إلى ما يليق بجوهر المغتذي، والدافعة لما لا حاجة إليه، لأن هذه الحركات والسكنات ليست إرادية لعدم الإرادة للغذاء، ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع، بل قسرية، وليس للقاسر إرادة الحيوان، إذ قد يقع بدونها ولا أمرًا من خارج وهو ظاهر فتعين أن تكون قوى فيه).

المحققون على أنها قوة مغايرة للجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة. وإن كان ظاهر كلام البعض، يشعر بأنها نفس الهاضمة. والبعض بأنها عبارة عن مجموع الأربع، وحاصل الفرق أن الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ، إلى أن يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءًا من المغتذي. وهذا معنى إحالة الغذاء إلى ما يليق بجوهر المغتذي. والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد، إلى أن تجعله جزءًا بالفعل. وهذا معنى إحالة الغذاء إلى مشاكلة المغتذي. ففي تفسير الهاضمة أريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز، وبالإحالة التغير في الكيف، كتغير الطعام إلى الكيلوس، أو في الجوهر كتغير الكيلوس إلى الدم، والدم إلى اللحم. وفي تفسير الغاذية. أريد بالغذاء ما هو بالفعل. أعني حين ما يصير جزءًا من العضو.

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ١٨٥ ـ ١٩٨. القسم الأول من المركبات التي لها نفس: النفس النباتية.

وبالإحالة التغير في الجوهر، ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون، والقوام، واللصوق.

ثم هٰهنا مقامان: أحدهما: بيان وجود هذه القوى.

وثانيهما: بيان تغايرها.

أما الأول، فيدل على وجود الجاذبة في المعدة، حركة الغذاء من الفم إليها حركة صاعدة كما في البهائم والإنسان المعلق برجليه، فإنها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك. أعني الغذاء، وليس القاسر أمرًا من خارج للقطع بانتفائه، ولا إرادة من الحيوان لوقوعها حيث لا إرادة، بل من إرادة المنع، كما إذا كان في الغذاء شعرة أو عظم مثلًا، فينقلب إلى المعدة لفرط شوقها إليه، وإن كنت تريد إخراجه من الفم، وأيضًا قد نرى المعدة عند شدة شوقها إلى الطعام، تصعد وتجذبه، ويظهر ذلك بيّنًا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح، فتعين كونها بقوة من المعدة، وما ذكر في المواقف[1] من أن هذه الحركة، ليست إرادية، إما من الغذاء فلعدم شعوره، وإما من المغتذي فلوقوعها بلا إرادته، فمبني على أنه أراد بالإرادية، ما ينسب إلى الإرادة على ما يعم الواقعة بإرادة المتحرك، والتابعة لإرادة القاسر نفيًا للقسمين بأخصر عبارة. ويدل على وجودها في الرحم أنه إذا كان خاليًا عن الفضول، بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه إلى المني، حتى يحس المجامع بأنه يجذب الإحليل إلى داخل جذب المحجمة للدم، وفي باقي الأعضاء أن الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء، ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه، وينصب إلى عضو مخصوص، ويجري الدم في طريق العروق، إلى جميع الأعضاء، ولا يتصور ذلك إلا بما فيه من الجواذب، ويدل على وجود الماسكة: أن الغذاء وإن كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة إلى الانهضام، والمني مع اقتضائه الحركة إلى أسفل يبقى في الرحم، وكذا الدم في سائر الأعضاء، وعلى وجود الدافعة. أنا نجد المعدة عند القيء، ودفع ما فيها تتحرك إلى فوق، بحيث يحس بتزعزعها، وبحركة الأحشاء تبعًا لها، وكذا الأمعاء عند دفع ما فيها بالإسهال، والرحم عند دفع الجنين، وأما في سائر الأعضاء، فلا شك أن الدم عليها

---

(١) قال في المواقف: حركة الغذاء من الفم إلى المعدة ليست طبيعية وإلا لامتنع إلى جهة العلو، والتالي باطل إذ قد يزدرد المنتكس الغذاء ابتلاعًا تامًا. ولا إرادية إما من الغذاء فإذ لا شعور له، وإما من المغتذي فإذ قد ينقلب الغذاء من الفم إلى المعدة عند شدة الحاجة إليه بلا إرادة، بل قد يريد الإنسان منعه فيغلبه (شرح المواقف ٧/ ١٨٧ ـ ١٨٨).

مخلوط بغيره من الأخلاط، فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم، لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي، ويدل على الهاضمة: تغير الغذاء في المعدة، وظهور طعم الحموضة في الأحشاء، ثم تمام الاستحالة، ثم تبدل الصورة إلى صورة الأخلاط.

وأما الثاني: وهو بيان تغاير هذه القوى فمبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الأفعال المختلفة عن قمة واحدة طبيعية. ولهذا ترى بعض الأعضاء ضعيفًا في بعض هذه الأفعال، وقويًا في الباقي، ولا يخفى أنه لا يدل على تعدد القوى بالذات، لجواز أن يكون الاختلاف عائدًا إلى اختلاف الآلات، والاستعدادات.

(قال: وتوجد الأربع في كل عضو وقد يتضاعف في البعض).

يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لأنه يفتقر في البقاء إلى الاغتذاء المفتقر إلى الأفعال المستندة إلى القوى الأربع، وقد يتضاعف في بعض الأعضاء. أعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة، فإن فيها جاذبة للغذاء من الفم، وماسكة له فيها، ومغيرة إلى ما يصلح أن يصير دمًا في الكبد، ودافعة للفضلات إلى الأمعاء، ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الأعضاء، وماسكة له ريثما يغير إلى مشاكلة جوهر المعدة، وهاضمة تفعل ذلك، ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملائم وكذا الكبد والعروق.

(قال: ولا حصر لمراتب الهضم إلا أنها تجعل أربعًا إلى الأعضاء وظهور التغيرات. أولها: المعدة وابتداؤها من الفم، ثم الكبد، ثم في العروق، ثم في الأعضاء. فإن الغذاء يستحيل في المعدة جوهرًا شبيهًا بماء الكشك الثخين يسمى كيلوسًا، فيندفع كثيفه من طريق الأمعاء، وينجذب لطيفه إلى الكبد من طريق ماساريقا).

يعني أن الغذاء من ابتداء المضغ إلى حين يصير جزءًا من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة، من غير أن يكون ذلك محصورًا في عدد، إلا أنهم نظروا إلى أعضاء الغذاء والعضو المغتذي، وإلى ظهور التغيرات في الغاية. فقالوا: هضم الغذاء إما أن لا يلزمه خلع صورته، وذلك هو الذي به يتغير إلى أن يصير كيلوسًا، وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم، أو يلزمه خلع صورته، فإما أن يلزم من كمال ذلك النضج، حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع، ويكون في كل عضو، أو لا يلزمه حصول الصورة العضوية، فإما أن يلزمه حصول التشبه بها في المزاج، وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية. وهو أن يكون في العروق، أو لا يلزمه ذلك، وهو الذي به يصير خلطًا ويكون هذا في الكبد. ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم، بأن الحنطة الممضوغة

تفعل في إنضاج الدماميل ما لا تفعله المدقوقة المبلولة بالماء، أو المطبوخة فيه، وبأن ما يبقى من الطعام بين الأسنان يتغير، وتنتن رائحته، ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم. والسبب في ذلك أن سطح الفم متصل بسطح المعدة، بل كأنهما سطح واحد بشهادة التشريح[١]، ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة، هضمًا واحدًا، لا كما يسبق إلى بعض الأوهام، من أن أول الهضوم في الفم. والثاني في المعدة، والثالث في الكبد، والرابع في العروق، خطًا لما هو العمدة، والغاية في الهضم. أعني التغيير إلى جوهر هذا العضو عن درجة الاعتبار، وأما جعل الهضم الكبدي واحدًا، مع أن ابتداءه في الماساريقا.

أعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد، وبين أواخر المعدة، وجميع الأمعاء، وليس لها اتحاد بالكبد، فلأنه لا نظير فيها للطيف الكيلوس المنجذب إليها تغير يعتد به، وحالة متميزة عن الكيلوسية، التي حصلت في المعدة، والخلطية التي تحصل في الكبد، ثم لكل من هذه الهضوم، فضل تندفع. ضرورة أن الهاضمة لا يمكنها إحالة جميع ما يرد إليها من الغذاء، إما لكثرته، وإما لأن من أجزائه ما لا يصلح أن يصير جزءًا من المغتذي، فالهضم الأول له فضل كثير، لأنه يفعل في الغذاء، وهو باقٍ على طبيعته وأجزائه الصالحة وغير الصالحة، وعلى كثرته الواردة على المعدة، باختيار من الحيوان، سيما الإنسان المفتقر باعتدال مزاجه إلى تنويع الأغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره، لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده، كما في باقي الهضوم، وكما في غذاء النبات، فلذا احتاج إلى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج، والهضم الثاني تكون فضلاته قليلة لطيفة، لأن الغذاء يرد إليه بجذب طبيعي، ومن منافذ ضيقة جدًا، فيخرج أكثرها بالبول، والباقي من طريق الطحال والمرارة. وأما الهضم الثالث والرابع، فاندفاع فضولهما إما أن يكون خروجًا طبيعيًا أو لا، والثاني إما أن يكون باقيًا على خلطيته من غير تصرف للهضم، الثالث كدم البواسير، والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره، وإما أن يكون قد استحال استحالة غير تامة. كالصديد والقيح، أو تامة: إما إلى حالة تصلح للتغذية، كالثغل[٢] النضج الخارج من البول في حالة الصحة، مما فات الصفرة الغاذية، أو لا،

---

(١) يتكون الجهاز الهضمي في العلم الحديث من: الفم، والبلعوم، والمريء، والمعدة، والأمعاء الدقيقة، والأمعاء الغليظة، والمستقيم، والشرج.

(٢) كالثغل: كذا بالأصل بالغين المعجمة، ولعل المقصود «الثفل» بالفاء، والثُفْلُ: ما استقر تحت الماء ونحوه من كدر، وما يتبقى من المادة بعد عصرها، وثَفَلَ الماء ونحوه: أي رسب ثُفْلُه وعلا صفوه. والثافل: ما استقر تحت الماء ونحوه من كدر. والثِّفال: ما يبسط تحت الرحى عند الطحن من جلد وغيره ليسقط عليه الدقيق (المعجم الوجيز ص ٨٥، والقاموس المحيط: ثفل).

كالمدة الخارجة من الأورام المتفجرة، والأول وهو ما يكون خروجه طبيعيًا. إما أن يجمع إلى منفعة الانتقاص منفعة أخرى أو لا. فالأول إما أن يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الأعضاء، وهو مادة الظفر أو لا وهو مادة الشعر، أو غير متصل، وهو مادة الولد. أعني المني[١]، أو يكون غير توليد جسم آخر. وحينئذٍ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمني، كالودي[٢] الحافظ لرطوبة المني، المسهل لخروجه، وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث[٣]، أو حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة، أو بعد ذلك كاللبن، وقد لا تتعلق بهما، وذلك إما لدفع ضرر شيء يخرج من البدن كالودي الكاسر بلعابيته لحدة البول، أو يدخل فيه كوسخ الأذن، القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه، وإما لا لدفع ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان. والثاني. وهو ما لا يجمع إلى منفعة الانتقاص منفعة أخرى إما أن يتكون عنه جسمٌ آخر منفصل كمادة القمل، أو غير منفصل كمادة الحصا، وإما أن لا يتكون، وهو إما أن لا يكون محسوسًا البتة، كالبخار المتحلل، أو يكون محسوسًا أحيانًا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه، فإنه لا يحس إلا أن يجمع أو دائمًا، وخروجه إما أن يكون من منفذ محسوس كالمخاط أو غير محسوس كالعرق.

(قال: فتصير الأخلاط الأربعة، ثم يندفع في العروق، ويتميز ما يليق لكل عضو، ويرشح عليهم من فوهات العروق الكثيفة).

يعني الدم والبلغم والصفراء والسوداء، وذلك بحكم الاستقراء، فإن الحيوان سواء كان صحيحًا أو مريضًا، يجد دمه مخالطًا لشيء كالرغوة وهو الصفراء، أو لشيء كالرسوب وهو السوداء، أو لشيء كبياض البيض وهو البلغم، وما هذه الثلاثة فهو الدم، وقد يقال: إن الكيلوس إذا انطبخ، فإن كان معتدلًا فالدم، وإن كان قاصرًا فالبلغم والسوداء، وإن كان مفرطًا فالصفراء. وأيضًا فإن الأخلاط تتكون من الأغذية المركبة من الإسطقسات الأربعة[٤]، فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط. وأيضًا

(١) المني: أي النطفة، وهي سائل مبيضّ غليظ تسبح فيه الحيوانات المنوية، ومنشؤه إفرازات الخصيتين، ويختلط به إفراز الحوصلتين المنويتين والبروستاتة وغدد مجرى البول (المعجم الوجيز ص ٥٩٢ - ٥٩٣).

(٢) الوَدْيُ: هو الماء الرقيق الأبيض الذي يخرج في إثر البول من إفراز البروستاتة (المعجم الوجيز ص ٦٦٤).

(٣) الطمث: دم الحيض، وطمثت المرأة طمثًا: أي حاضت، فهي طامث جمعه طوامث (المعجم الوجيز ص ٣٩٤).

(٤) الإسطقسات الأربعة: أي العناصر الأربعة، الماء والهواء والنار والأرض.

الغذاء شبيه بالمغتذي، وإن في البدن عضوًا باردًا يابسًا كالعظم، وباردًا رطبًا كالدماغ، وحارًا رطبًا كالكبد، وحارًا يابسًا كالقلب، فيجب أن تكون الأخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه، هذا والحق أن الغاذي بالحقيقة هو الدم، وباقي الأخلاط كالأبازير المصلحة[1]، ولهذا كان أفضل الأخلاط، وأعدلها مزاجًا وقوامًا، وألذها طعمًا، وفسروا الخلط بأنه جسم رطب سيال، يستحيل إليه الغذاء أولًا، واحترز بالرطب، أي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج، عن مثل العظم والغضروف، وبالسيال أي ما من شأنه أن ينبسط أجزاء متسفلة بالطبع، حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم، إن قلنا بكونهما رطبيين، والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن، وتصرف الغاذية بقرينة التعدية بإلى.

إذ يقال في العرف، استحال الماء إلى الهواء، وقلما يقال. استحال الماء الحار إلى الباردة، بل باردًا، وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل إليه الغذاء أولًا في كيفيته، والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز، وسائر ما يرد على البدن فيغذوه. واحترز بقيد الأولية عن الرطوبات الثانية وعن المني، فإن الغذاء إنما يستحيل إليهما بعد الاستحالة إلى الخلط، ويرد عليه إشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم، ويدفع بأن المراد استحالة الغذاء أولًا في الجملة وكل خلط فرض، فإن من شأنه أن الغذاء يستحيل إليه أولًا. ثم لا خفاء في أنه مثل اللحم والعظم، وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد، فذكر الرطب والسيال يكون مستدركًا، بل مخلًا بالانعكاس، إذ يخرج البلغم الجصي، والسوداء الرمادية، فإنهما غير سيالين، بحكم المشاهدة، والقول بأن عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف.

(قال: ثم يتشبه به لونًا، وقوامًا، ومزاجًا، والتصاقًا).

أي يصير ما يليق بالعضو، ويرشح عليه شبيهًا به في المزاج والقوام واللون والالتصاق، أعني صيرورته جزءًا من العضو على النسبة الطبيعية، من غير أن يبقى متميزًا عنه، مترهلًا كما في الاستسقاء اللحمي. فإن ذلك إخلال بفعل الإلصاق، كما أن البرص والبهق[2] إخلال بالتشبه في اللون. أما الذبول فإخلال بتحصيل جوهر الغذاء، ومن

---

(١) الأبازير المصلحة: البزر التابل جمع أبزار وأبازير، يقال: بَزَّر القدر: رمي فيها الأبازير، أي التوابل (المعجم الوجيز ص ٤٨).

(٢) البرص والبهق: قال داود الأنطاكي في تذكرته: البهق هو كالبرص سببًا وتقسيمًا، ويسمى الأسود منه عند كثير القوابي والخزاز والتعطيش، قالوا: لأنه يكون عن إفراط العطش، ويسمى الأبيض منه الوضح، وهو أيضًا من الأمراض التي تعدي إجماعًا. وصورته تغير الجلد عن اللون الطبيعي إلى=

الإخلال بالفعل ما وقع في المواقف[1]، أن الاستسقاء اللحمي إخلال بالقوام، والذبول إخلال بالالتصاق، ولا أدري كيف يقع مثله لمثله. واعلم أنه إذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذاذية طلية، قد التصقت بالعضو، وانعقدت، واستحالت إليه من جهة المزاج، لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد، ولم يحصل لها قوام العضو.

واعترض بأنها حينئذٍ لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لا بد من تحللها. وردّ بأنه يجوز أن تكون الاستحالة إلى قوام العضو لا بتحلل المائية، بل بمجرد الانعقاد، كاللحم يتولد من منتن الدم، ويعقده الحر، والشحم من مائيته ودسميته، ويعقده البرد.

(قال: والشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي في حفظ الصحة، هي التي تكون حال ما يصير جزءًا من العضو، إذ هو الغذاء بالفعل، وأما قبله فبالقوة على الاختلاف في القرب والبعد).

فيه إشارة إلى أمرين: أحدهما: أن الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل. أعني الجسم الذي ورد على البدن، واستحال إلى الصورة العضوية، وصارت جزءًا منه شبيهًا به، لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع، بأنه لا يقال للأجزاء الكاملة من العضو، أنها غذاء له، وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة، أعني الجسم الذي من شأنه، إذا ورد على البدن، وانفعل عن حرارته أن يستحيل إلى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم أو القريبة. أعني الجسم المعد في البدن لأن يصير غذاء بالفعل كالأخلاط، وبعض الرطوبات الثانية، أعني التي تستحيل إليها الأخلاط، وهل تطلق على الكيلوس منعه

= سواد إذا غلبت السوداء، وإلى بياض إن غلب البلغم، وقد يتقدم الأبيض ضعف الكلى، والأغلب في تولد الأسود تقدم ضعف الطحال. والفرق بينه وبين البرص اختصاص التغير بالجلد بحيث لو شرط اللحم خرج الدم، أو دلك الجلد احمرّ، وعدم تغير الشعر هنا، والبرص بخلاف ذلك كله، وكثيرًا ما يحدث الوضح في البلغميين صيفًا ويختفي شتاءً لرقة المادة، ويبتدىء بين الأصابع، وغالبه في البلاد المرطوبة، ولا يكاد يوجد بالهند والحبشة، كما أنه يكثر في الصين والترك، وكثيرًا ما يكون الأسود مقدمة للجذام إلا في الحبالى ومن حبس حيضهن لاستناده حينئذٍ إلى فضلات الدم. وسببه الخاص كثرة الاستحمام البارد وأكل المالح ونحو الباذنجان، قيل: ولبس الثياب الخشنة والعام ما تقدم في البرص.

(١) قال في المواقف: إن الغذاء إذا سلك في العروق الكبار إلى الجداول ثم إلى السواقي ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق الليفية ترشح من فوهاتها على الأعضاء وحصل لها في الأعضاء كل عضو التشبه به التصاقًا وقد يخل به كفي الذبول ولونًا وقد يخل به كفي البرص والبهق وفي القوام، وقد يخل به كفي الاستسقاء اللحمي (شرح المواقف ٧/ ١٩٢).

بعضهم. وثانيهما: أن المراد بالشاكلة في قولهم حفظ الصحة. تكون بالمشاكل، كما أن علاج المريض يكون بالمضاد، موافقة مزاج الغذاء، حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي، حتى أن غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي أن يكون باردًا، بحيث إذا تصرف فيه طبيعته، فصار غذاء بالفعل، استحال عن البرد، وصار حارًا مشاكلًا لجوهر بدنه، لا أن يكون حارًا مثل مزاجه، وإلا لصار عند الهضم أحر مما ينبغي، وأسقمه، وربما صار من قبيل الأدوية بل السموم، وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي أن يكون حارًا، ليصير عند الهضم في بدنه البارد باردًا مثله، وبهذا يندفع الاعتراض، بأنه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم أن يكون غذاء من هو حار المزاج جدًا بالمسخنات مثل العسل والفلفل، وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر.

(قال: ومنها النامية وهي التي تدخل الغذاء بين أجزاء الجسم، فتزيد في أقطاره بنسبة طبيعته، وقد يقال إنها الغاذية، إلا أنها في الابتداء تفي بإيراد البدل والزيادة، لفرط القوة، وصغر الجثة، وكثرة الرطوبة، وفي الآخر تعجز عن ذلك).

أي ومن القوى الطبيعية النامية، وهي التي تزيد في أقطار الجسم، أعني الطول والعرض والعمق، على التناسب الطبيعي، بما تدخل في أجزائه من الغذاء، فخرج ما يفيد السمن، لأنه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر، والورم لأنه لا يكون على التناسب الطبيعي. أي النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص، والتخلخل، لأنه لا يكون بما يدخل في الجسم، بل بانبساط جرمه، وأما التخلخل بمعنى الانتفاش. أعني مداخلة الأجزاء الهوائية.

فلو سلّم تناول الجنس. أعني القوة الطبيعية لما يفيده، لخرج بقيد الغذاء، لظهور أن الأجزاء الهوائية، ليست غذاء للمتنفس. والأكثرون على أن قيد مداخلة الغذاء في أجزاء الجسم، يخرج السمن أيضًا، لأنه لا يدخل في جوهر الأعضاء الأصلية المتولدة من المني، بل في الأعضاء المتولدة من الدم، ومائيته كاللحم والشحم والسمن، وما ذكره الإمام[1] من أن قيد الأقطار يخرج الزيادات الصناعية، كما إذا أخذت شمعة، وشكلتها بشكل، فإنك متى نقصت من طولها، زدت في عرضها، كلام قليل الجدوى، لأن الكلام في القوى الطبيعية، وفي أن تكون الزيادة بمداخلة الغذاء. وإلا فلا خفاء، في أنك إذا ضممت ومزجت بالشمعة، قدرًا آخر من الشمع، حصلت الزيادة في الأقطار، وإنما قدمنا في المتن قيد المداخلة نظرًا إلى الوجود. وفي الشرح قيد الزيادة نظرًا إلى

(١) الإمام: فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته.

الظهور، ولا يخفى أن إطلاق النامية على القوة بالنظر إلى الوضع اللغوي من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول، وذلك لأن فعلها، إنما هو الإنماء والنامي. إنما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل النمو، وليست في الجسم الأصلي، ولا الوارد، لأن كلّا منهما على حاله، فإذن كل منهما كما كان، وإنما انضاف جسم إلى جسم، فصار المجموع أعظم من كل منهما، وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرًا ثم عظم. فإذن ليس هٰهنا جسم نام.

وأجيب: يمنع المقدمة الأولى على ما قال له[1] ابن سينا: إذ إن القوة النامية تفرق أجزاء الجسم، بل اتصال العضو، وتدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية، ولا يلزم الإيلام، لأن ذلك إنما هو في التفريق الغير الطبيعي. وبالجملة. لما كان معنى النمو، صيرورة الجسم أعظم مما كان بالطريق المخصوص، كان النامي هو ذلك الجسم، الذي ورد عليه الغذاء، وهو في أول الأمر الجسم الأصلي، ثم الحاصل بالتغذية والتنمية، وهكذا إلى أن يبلغ كمال النشوء.

قوله وقد يقال: إشارة إلى ما ذكره الإمام من أن فعل النامية إيراد الغذاء إلى العضو، وتشبيهه به، وإلصاقه كالغازية، إلا أن الغازية تفعل هذه الأفعال، بحيث يكون الوارد مساويًا للمتحلل، والنامية تفعل أزيد من المتحلل. ولا شك أن القادر على الشيء، قادر على مثله، والجزء الزائد مشابه للأصل، فإذا قويت الغاذية على تحصيل الأصل، قويت على تحصيل الزائد، وتكون هي النامية، إلا أنها في الابتداء تكون قوية على إيراد بدل الأصل والزائد معًا، لشدة القوة على الفعل، وكثرة المادة. أعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو، وبعد ذلك يعود الأمر إلى النقصان لضعف في القوة، وقلة في المادة، وعظم في العضو.

واعترض بأن التغذية والتنمية فعلان مختلفان، فلا يستندان إلى مبدأ واحد، حتى أن أمر التغذية، لما كان بإيراد البدل والشبيه والإلصاق أسندوه إلى قوى ثلاث، وهذا ما قال في الشفاء[2]. إن شأن الغازية أن تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء. وأما النامية فتسلب جانبًا من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة في جهة أخرى، فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى. بيان ذلك: أن الغاذية إذا انفردت وقوي فعلها، وكان ما تورد أكثر مما

---

(١) ما قال له ابن سينا: كذا بالأصل، ولعل الأصوب: على ما قاله ابن سينا.

(٢) هو كتاب «الشفاء في المنطق» للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ.

يتحلل، فإنها تزيد في عرض الأعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين، ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها، والنامية تزيد في الطول أكثر كثيرًا مما تزيد في العرض.

(قال: ولهذا لما أدى الضعف وقلة الرطوبة إلى العجز عن إيراد البدن حل الأجل).

إشارة إلى ما ذكروا في ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية، وفسروا الموت. بتعطل القوى عن الأفعال، لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها.

فإن كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية إلى حد لا يفي ما يقوم بها من الحرارة الغريزية بأمر القوى وأفعالها، فموت طبيعي، وإلا فغير طبيعي.

وحاصل الكلام أن لبطلان الرطوبة الغريزية أسبابًا ضرورية، فيكون ضروريًا، فيكون انطفاء الحرارة ضروريًا لبطلان مادته، فيكون تعطل القوى ضروريًا لبطلان آلتها. وتلك الأسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج، ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل، ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك، مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المتحللات بإيراد البدل دائمًا، لما سبق من تناهي القوى الجسمانية، على أن هناك أمرًا آخر، يعين على إطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته في الكم، وبطريق الغمر لمضادته في الكيف، وهو ما يستولي من الرطوبة القريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم.

هذا ولو فرضنا فعل الغاذية. أعني إيراد البدل دائمًا غير متناهٍ. فليس التحلل دائمًا على حد واحد، بل يزداد يومًا فيومًا لدوام المؤثر. أعني المحللات المذكورة في متأثر واحد، هو الرطوبة الغريزية، فالبدل لا يقاومه. فبالضرورة يتأدى الأمر إلى إفناء التحلل للرطوبة.

بل لو فرضنا البدل دائمًا على مقدار المتحلل. فلا خفاء في أنه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية، لأن الرطوبة الغريزية تخمدت ونضجت في أوعية الغذاء، ثم في أوعية المني، ثم في الرحم، والبدل لم يتجمر إلا في الأولى فيكون إيراده بدلًا منها كإيراد الماء بدلًا من الدهن في السراج.

(قال: ومنها المولدة: وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي، وتفصله إلى أجزاء مختلفة، وتفيدها الهيئات التي لها يصير مثلًا بالفعل، والجمهور على أن المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها، ومحصل الهيئات قوة أخرى تسمى بصورة).

وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله إلى أجزاء مختلفة، وهيئات مناسبة، وذلك بأن تفرز من الغذاء بعد الهضم التام، ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي أو جنسه، ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية، فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع، الذي انفصل عند البذر أو لجنسه كما في البغل، والمحققون على أن هذه الأفعال مستندة إلى قوى ثلاث، بيّنوا حالها على ما عرف في الإنسان، وكثير من الحيوانات الأولى التي تجذب الدم إلى الأنثيين، وتتصرف فيه إلى أن يصير منيًا، وهي لا تفارق الأنثيين، وتخص باسم المحصلة، والثانية التي تتصرف في المني، فتفصل كيفياتها المزاجية، وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، فتعين مثلًا للعصب مزاجًا خاصًا، وللشريان مزاجًا خاصًا، وللعظم مزاجٌ خاصًا. وبالجملة تعد مواد الأعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الأولى، تمييزًا من المغيرة التي هي من جملة الغاذية.

أعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن إلى مشاكلة أعضائه. فإنها إنما تكون بعد تصرف المغيرة الأولى وحصول البدن بأعضائه. والثالثة التي تفيد تمييز الأجزاء وتشكيلها على مقاديرها، وأوضاع بعضها عند بعض، وكيفياتها، وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها.

وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به، فيكمل وجود الأعضاء، وهذه تخص باسم المصورة، ومحلها المني، كالمفصلة وفعلها إنما يكون في الرحم، وكلام القوم متردد، في أن المولدة اسم للقوى الثلاث جميعًا، أو للمحصلة وحدها، أو لها وللمفصلة معًا. والأول هو المفهوم من الشفاء والإشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة. ولذا قال الشارح للإشارات[١]، أن المولدة للمثل تنقسم إلى نوعين: مولدة ومصورة، والمولدة إلى نوعين: محصلة ومفصلة، فأراد بالمولدة أولًا المتصرفة لحفظ النوع، ليعم الأقسام، وثانيًا المتصرفة لا على وجه التصوير ليكون أخص. بل كلام الشفاء[٢] صريح فيما ذكرنا. لأنه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءًا هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيهًا به بالفعل، وقال: للمولدة فعلان:

---

(١) الشارح للإشارات: هو محمد بن محمد بن الحسن أبو جعفر، نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ. (تقدمت ترجمته)، والإشارات هو كتاب: «الإشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة» للشيخ الرئيس أبي عليّ ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ. وشرحه نصير الدين الطوسي وسمى كتابه «حل مشكلات الإشارات والتنبيهات».

(٢) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا.

أحدهما: تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه. الثانية: صورها من القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة والملاسة، وما يتصل بذلك متسخرة تحت قدرة المتفرد بالجبروت عز شأنه، والثاني: أعني كون المولدة للمحصلة، مذهب بعض الأقدمين، وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا: أن القوة المولدة يخدمها القوتان اللتان إحداهما المفصلة، والأخرى المصورة.

والثالث: أعني كونها اسمًا لما يعم المحصلة والمفصلة. مذهب الجمهور والمصرح به في القانون[١]، حيث قال: إن القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم إلى نوعين، إلى المولدة والمصورة. والمولدة نوعان، نوع يولد المني في الذكر والأنثى، ونوع يفصل القوى التي في المني، فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو.

(قال: ونفاها بعضهم: للقطع باستحالة صدور مثل هذه الأفعال، التي هي العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته، عن قوة بسيطة عديمة الشعور، حالة في مادة متشابهة الأجزاء أو الالتصاق).

إشارة إلى ما ذكره الإمام[٢]، واختاره بعض الحكماء المتأخرين. وهو أن العقل قاطع بامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة، والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة، على قوة بسيطة ليس لها شعور أصلًا، مع أنها حالة في جسم متشابه الأجزاء، أو متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين، إذ عند أرسطو[٣] جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلًا عن الأنثيين فقط، وعند أبقراط[٤] أجزاء المني مختلفة بالحقائق، متمايزة في نفس الأمر، إذ يخرج من اللحم جزء شبيه به، ومن العظم جزء شبيه به، وكذا سائر الأعضاء، غاية الأمر أنها غير متمايزة في الحس، وهي معنى تشابه الامتزاج، ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها.

---

(١) هو كتاب «القانون في الطب» للشيخ الرئيس أبي عليّ ابن سينا.

(٢) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٣) أرسطو: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٤) أبقراط: عالم موسوعي في الطب جمع علوم عصره ومَن سبقه، عاش ما بين ٤٦٠ ق.م و٣٧٧ ق.م. أقام في حمص ومارس الطب تاركًا آثارًا كثيرة جمعها خلال ملاحظاته ومعالجاته، اعتقد أن الجسم يتكون من عناصر أربعة رئيسية، وأن المرض يقع عندما يحدث اختلال في توازن هذه العناصر في الجسم الإنساني، نقلت أعماله إلى اللغات الأوروبية الحديثة، واستفاد منه الأطباء العرب والمسلمون وعرفوه، أشهر مؤلفاته «كتاب الفصول» المتضمن لمقالات عدة باليونانية (أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٤).

فعلى الأول: يلزم أن يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شأن فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة.

وعلى الثاني: يلزم أن يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها إلى بعض، وأن لا يبقى وضع الأعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا يحفظ الوضع والترتيب.

فإن قيل: إنما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور، في المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز أجزاء، واختلاف مواد للأعضاء.

قلنا: فيعود الكلام إلى القوة المفصلة. فإن اعترفوا بأن القوى في مرتبة الوسائط والآلات، لا الفواعل والمؤثرات. والمؤثر إنما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء، فقد اهتدوا ولم يبق سبيل إلى إثبات القوى. والحاصل أن ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والأوضاع في بدن الإنسان يمتنع أن يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني، إما من جهة الفاعل، فلكونه عديم الشعور. وإما من جهة القابل، فلكونه متشابهًا.

وقد يجاب عن الأول بأنه استبعاد وإنما يمتنع لو لم يكن ذلك بإذن خالقها، بمعنى أنه خلقها كذلك، وأوجدها كذلك. وعن الثاني: بأنه لو سلّم بساطة القوة المصورة، وتشابه أجزاء المني، فلا خفاء في إنه من أجسام مختلفة الطبائع وحينئذٍ لا يلزم أن يكون الحيوان كرة أو كرات، إذ لا يلزم أن يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الأجزاء.

(قال: وأما الاعتراض بأن قوى النفس آلات لها وخوادم، فيمتنع حدوثها قبل التنفس، وفعلها بذاتها فإنما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن، والمصورة عن قوى نفس المولد، كالغاذية والنامية. ودلّ على اضطرابهم في ذلك، اضطرابهم في أن الجامع للأجزاء، والحافظ لها ماذا؟ فذكر الإمام[١] أن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الأبوين، ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد كحدوث نفس تكون هي الحافظة له والجامعة لسائر الأجزاء. ونقل ابن سينا[٢]: أن الجامع نفس الأبوين، والحافظ للاجتماع أولًا القوة المصورة لذلك البدن، ثم نفسه الناطقة. وصرّح في الشفاء بأن الجامع للإسطقسات[٣] بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح، والحافظ لنظامه على ما

(١) الإمام: فخر الدين الرازي. (٢) ابن سينا: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٣) الإسطقسات: هي العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والأرض.

ينبغي هي النفس التي له، والأشبه ما قيل، أن المتصرف أولًا نفس الأبوين بقواها إلى أن يفرز من الأخلاط، ما يصلح مادة للمني، وبعدها لصورة تحفظ مزاجه، ثم يتكامل في الرحم إلى أن يستعد لنفس يصدر عنها، مع حفظ المزاج الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء إلى تلك المادة، وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الأفعال الحيوانية، وهكذا إلى الناطقة).

قد يورد هٰهنا سؤال. وهو أن الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما، قوى للنفس، وآلات لها، والنفس حادثة بعد حدوث المزاج، وتمام صور الأعضاء.

فالقول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة، قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة، وفعلها بنفسها من غير مستعمل إياها وهو باطل.

وجوابه بعد تسليم أن النفس ليست بقديمة، كما هو رأي بعض الفلاسفة، ولا حادثة قبل حدوث البدن، كما هو رأي بعض المليين[1]. أن ذلك إنما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود، وأما لو جعلت من قوى نفسه النباتية، المغايرة بالذات لنفسه الناطقة، كما هو رأي البعض، أو من قوى النفس الناطقة للأم، فلا إشكال، إلا أن كلامهم مضطرب في ذلك، على ما يشعر به اضطرابهم في أن الجامع لأجزاء البدن، هل هو الحافظ لها أم لا، وفي أنه نفس المولود أم غيرها، فذكر الإمام. أن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين، ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس، ثم إنها تصير بعد حدوثها، حافظة له، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

ونقل عن ابن سينا أن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين، والحافظ لذلك الاجتماع أولًا القوة المصورة لذلك البدن، ثم نفسه الناطقة، وتلك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين. وذكر في الشفاء أن النفس التي لكل حيوان هي جامعة إسطقسات بدنه، ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي،

---

(١) المليون: نسبة إلى الملة، وهي في الأصل من أمللت الكتاب بمعنى أمليته، ثم نُقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يمليها النبيّ ﷺ ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام، وقد يطلق على الباطل كالكفر ملّة واحدة، ولا يضاف إلى الله تعالى فلا يقال: ملة الله ولا إلى آحاد الأمة، قال الله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام: ١٦١]، والملل جمع ملّة، الأديان المتعددة بتعدد أصحاب الشرائع، وأهل الملل، والمليون: هم أقوام يتبعون كتابًا دينيًا، وأما أهل النحل فهم ليسوا تابعين لكتاب ديني (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٣٩).

والأشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الإشارات[١]، وهي أن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة، أجزاء غذائية، ثم تجعلها أخلالها، وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المني، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنسانًا، فتصير بتلك القوة منيًا! وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية، ثم إن المني يتزايد كمالًا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعدًا لقبول نفس أكمل، يصدر عنها مع حفظ المادة، الأفعال النباتية فتجذب الغذاء، ويضيفها إلى تلك المادة فيتمها، وتتكامل المادة بترتيبها إياها، فتصير تلك الصورة مصدرًا مع ما كان يصدر عنها بهذه الأفاعيل.

وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل يصدر عنها، مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضًا، فيصدر عنها تلك الأفعال أيضًا، فيتم البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعدًا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها، مع جميع ما تقدم النطق، وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحل الأجل. وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفسًا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة، ثم تشتد، فإن الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمر، وبالتجمر يستعد، لأن يشتعل نارًا، شبيهة بالنار المجاورة، فمبدأ الحرارة الجاذبة في الفحم، كتلك الصورة الحافظة واشتدادها، كمبدأ الأفعال النباتية وتجمرها، كمبدأ الأفعال الحيوانية، واشتعالها نارًا كالناطقة، وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة، فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد مًا من النقصان إلى حد ما من الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود. وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الأبوين، وهو غير حافظها، والجامع للأجزاء المضافة إليها، إلى أن يتم البدن، وإلى آخر العمر، والحافظ للمزاج هو نفس المولود.

(قال: ثم لهم تردد في تعدد هذه القوى بالذات، إذ لا يمتنع استناد تعدد الأفعال واختلافها بالقوة والضعف، وتفاوتها بالحدوث والبقاء، إلى اختلاف القوابل والآلات، ثم في مغايرتها للنفس النباتية أو الحيوانية، وفي مغايرة الغاذية للخوادم، وفي أن مبدأ تحصيل الغذاء وتشبيهه وإلصاقه واحد أو متعدد. وتحيروا في كيفية صدور هذه الأفعال المتفقة عن القوى الضعيفة سيما إذا تؤمل ما نشاهد من أنواع الحيوان والنبات، من

---

(١) شرح الإشارات: لنصير الدين الطوسي، وكتاب الإشارات هو «الإشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة» لابن سينا.

عجائب الصور والأشكال وغرائب النقوش، والألوان والتجأوا على ما هو موجب الفطرة السليمة إلى إذن الخالق القدير، وتقدير العزيز العليم).

يعني لما كان كلامهم في باب القوى مبنيًا على الحدس[1] والتخمين دون القطع واليقين[2] وقع مترددًا في عدة مواضع منها: أن الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات، أم بمجرد الاعتبار، ويكون اختلاف الأفعال والآثار راجعًا إلى اختلاف الآلات والاستعدادات. مثلًا تفعل الغاذية النمو، فيما إذا كان الوارد زائدًا على المتحلل، والتوليد فيما إذا صار صالحًا، لأن يصير منيًا وحاصلًا في الأنثيين، ويعرض لأفعالها قوة أو ضعف في بعض الأحوال، لأسباب عائدة إلى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها. وكذا تفاوت في الحدوث، بأن يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية، ويبقى التوليد دون التنمية، وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد، وما تقرر عندهم من أن أثر الواحد، لا يكون إلا واحدًا. فإنما هو في الواحد بجميع الجهات، ومنها أن النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات، وكذا الحيوانية في الحيوان، أم هي صورة جوهرية، مبدأ لهذه القوى في النبات، وللحس والحركة أيضًا في الحيوان، ولإدراك المعقولات أيضًا في الإنسان، ومنها أن الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة أم لا، بل هي عبارة عنها، كما يشعر به كلام جالينوس[3] وغيره، وأيضًا ذهب بعضهم إلى أن الأربعة واحدة بالذات، متغايرة بالاعتبار. بمعنى أن هناك قوة واحدة، فعلها جذب عند الإدرار، إمساك بعد الإدرار، هضم بعد الإمساك، دفع بعد الانهضام. ومنها أن الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي، هل هي قوة واحدة فعلها التحليل والتشبيه والإلصاق، أم قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادىء للأفعال الثلاثة. وميل ابن سينا إلى الثاني، وهو الظاهر من قواعدهم، ثم إنها نفس القوى الثلاث، لا قوة أخرى تستخدمها، لأنه ليس هناك فعل آخر، غير إيراد البدل والتشبيه والإلصاق، ومنها: أنه كيف تصدر هذه الأفعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى، التي هي أعراض قائمة بالأعضاء لا يتصور لها قدرة أو إرادة أو علم، خصوصًا إذا تؤمل في الصور العجيبة، والأشكال الغريبة، والنقوش المؤتلفة، والألوان المختلفة الموجودة في أنواع النبات والحيوان، فإن العقل لا يكاد يزعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة.

---

(١) الحدس: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الحدس» في الجزء الأول.

(٢) اليقين: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «اليقين» في الجزء الأول.

(٣) جالينوس: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

وإن فرضنا كونها مركبة، وكون المواد مختلفة. كيف وقد ورد الكتاب الإلهي في عدة مواضع، باستناد جميع ذلك إلى الله سبحانه[1]، وأشار إلى دلالتها على كونه قادرًا حكيمًا، وصانعًا قديمًا. والفلاسفة أيضًا لما رجعوا إلى الفطرة السليمة. صرحوا بأن هذه القوى، إنما تفعل ذلك بإذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير. ومنهم مَن قال، نحن نعلم قطعًا أن ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات، إلى الجهات المختلفة، ومن الإلصاقات، ومن التشكيلات لا يصح بدون الإدراك. وأن هذا الإدراك ليس للنفس الإنسانية، فإن هذه الأفعال دائمة في البدن، والنفس غافلة عنها، وتحدس حدسًا موجبًا لليقين، أن الحيوانات العجم أيضًا، لا تدرك أفعال هذه القوى في أبدانها. فإذن هو إدراك موجود آخر له اعتبار بهذه الأنواع.

(قال: خاتمة.

النبات كما أنه ليس بحيوان، ليس بحي، لأن الحياة صفة تقتضي الحس، والحركة الإرادية، ومنهم مَن جعل التصرف في الغذاء حياة، فسماه حيًا، ومنهم مَن بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلًا).

لا خلاف في أن النبات ليس بحيوان، لأن المراد به، ما علم فيه تحقق الحس والحركة، وإنما الخلاف في حياته. فقيل هو حي، لأن الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية.

وقيل: لا، إذ الحياة صفة هي مبدأ الحس والحركة الإرادية.

واعترض بأنا لا نسلّم انتفاء ذلك في النبات. غاية الأمر انتفاء العلم بتحققه فيه، ومنهم مَن ادعى تحققه فيه، مستشهدًا بالأمارات على ما سبق، ومنهم مَن بلغ في اتصافه بالإدراك، حتى أثبت له إدراك الكليات. وهو المعنى بالعقل، زعمًا منه، أن ما يشاهد من ميل إناث النخيل إلى بعض الذكور دون البعض، وميل عروقها إلى الصوب الذي فيه الماء، وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور، لا يتأتى بدون ذلك، وهذا ينسب إلى جمع من قدماء الحكماء.

---

(١) قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤].

المبحث الثالث

(قال: المبحث الثالث[1]: اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هي إما مدركة أو محركة).

لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان، وإن كان اشتراكًا بمجرد المفهوم دون الحقيقة، للقطع بأن غاذية الحيوان، تخالف بالنوع غاذية النبات، بل صرح ابن سينا، بأن غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو آخر، ثم الحيوان يختص بقوى أخرى مدركة ومحركة، تسمى نفسانية نسبة إلى النفس الحيوانية، أو إلى النفس الناطقة، لكونها في الإنسان أكمل منها في سائر الحيوانات، وذلك لأن الحيوان لزيادة اعتداله، قد يختص بما ينفعه ويلائمه، وبما يضره وينافيه، فاحتاج إلى طلب النافع، وهرب من الضار، وذلك بإدراكهما، والاقتدار على الحركة إلى النافع، وعن الضار بخلاف النبات، فإنه ليس في ذلك الاعتدال، ولو كان فإنه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شيء إلى شيء فيكون قوة الإدراك والتحريك فيه ضائعًا، بل ربما يكون ضائرًا. ثم إن كلامهم متردد في أن القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة. أي بمنزلة الجنس، وكذا في انقسام كل منهما إلى ما له من الأقسام، بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى، وذلك لأن معرفة الأجناس والفصول، وتمييز الذاتيات والغرضيات عسيرة جدًا في الحقائق المدركة بالعيان، فكيف فيما لا يعرف إلا من جهة الآثار، ولا يعقل إلا بحسب الإضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ التغير في آخر.

(قال: وقد يثبت قوة أخرى هي مبدأ لها تخص باسم القوة الحيوانية توجد في العضو المفلوج[2] والذابل).

يعني أن الأطباء يثبتون جنسًا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية، ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية، حيث يفسرونها بالقوة، التي إذا حصلت في الأعضاء، هيأتها لقبول

---

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ١٩٩ ـ ٢١٨، القسم الثاني من المركبات التي لها نفس: النفس الحيوانية، وهي ثلاثة أنواع:
النوع الأول: القوى المدركة الظاهرة.
النوع الثاني: القوى المدركة الباطنة.
النوع الثالث: القوى الفاعلة، وهي المحركة.

(٢) المفلوج: الفالج شلل يصيب أحد شقتي الجسم طولًا، وفُلِجَ الرجل: أصابه داء الفالج فهو مفلوج، وفَلِجَ الرجل ونحوه فَلَجًا وفَلَجةً: تباعد ما بين ساقيه أو يديه، أو أسنانه خلقةً، يقال: فَلِجَ ثغره، وفلجت أسنانه فهو أفلجُ، وهي فلجاء (المعجم الوجيز ص ٤٧٩).

الحس والحركة وأفعال الحياة، كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان، وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح، والانقباض عند الخوف والغم. ويستدلون على ذلك، بأن في العضو المفلوج أو الذابل، قوة تحفظ عليه الحياة، وتمنعه النقص والفساد. وليست هي قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج، ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل، فهي التي نسميها القوة الحيوانية.

واعترض عليه من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج، وقوة التغذية في الذابل، لجواز أن توجد القوة، ولا يترتب عليها الفعل، لفقد شرط، أو وجود مانع، فإن قيل: لو انتفى الشرط أو وجد المانع، لما ترتب حفظ الحياة.

قلنا: يجوز أن يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الأفعال دون البعض.

فإن قيل: القوة الواحدة لا تكون مبدأ إلا لفعل واحد.

قلنا: فأي حاجة إلى ما ذكر من المقدمات.

والجواب: أن الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل.

وثانيهما: أن الحافظ يجوز أن يكون المزاج الخاص، أو تعلق النفس بالبدن.

والجواب: أن الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره، وفيه نظر. لأنهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد، بل مبدأ الحركات، والأفاعيل المختلفة، أو مبدأ الإدراك، والتحريك الإرادي.

(قال: أما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة وكل منهما خمس، حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان، وإن لم يقع الجزم بامتناع الغير، لجواز أن لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط، وجعل بعضهم مدرك اللذة والألم، بل جميع الوجدانيات قوة أخرى، لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها، أو تخيلها.

والجواب: إنها إدراكات لا مدركات).

لأن الكلام في القوى التي يشترك فيها الإنسان، وغيره من الحيوانات، وأما القوة النطقية المدركة للكليات، فستأتي في بحث النفس وكل منهما. أي من قسمي القوة المدركة جنس أو بمنزلة الجنس، لقوى خمسة. كما أن المدركة جنس أو بمنزلة الجنس للقسمين، وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما أن كل أحد يجد من نفسه تلك

الإدراكات، وتعقلها بما يخصها من الآلات، وأما الباطنة. فتثبت بالبرهان، كما سيأتي على التفصيل، ثم لا جزم للعقل، بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة أو الباطنة. إذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود، وما يقال: إن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان إلى درجة فوقها، إلا وقد استكملت جميع ما في تلك الدرجة، فلو كان في الإمكان حس آخر، لكان حاصلًا للإنسان، لأنه أعدل ما في هذا العالم ضعيف، وكذا ما يقال إن الإدراك كمال للنفس، وهي مستعدة لحصول الكمال، ولا صفة من جانب الواهب، فلو أمكن وجود قوة أخرى إدراكية، لكانت حاصلة للنفس، ومنهم مَن زعم أن مدرك اللذة والألم حاسة أخرى غير العشر، فإن من التذ أو تألم، يجد من نفسه حالة إدراكية، مغايرة لتعقل اللذة والألم وتخيلهما، ويشبه أن تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش، والخوف والغضب، وغيرها بهذه المثابة. فإنا نجد عند تحقق هذه المعاني، حالة إدراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية، أو تخيلها بصورها الجزئية. والجواب: أن اللذة والألم مثلًا من قبيل الإدراكات، لأنها إدراك حسي أو عقلي، ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير، لا من قبيل المدركات، ليطلب لها حاسة تدركها. وفيه نظر. وأما المحسوسات المشتركة، مثل المقادير، والأعداد، والأوضاع، والحركات، والسكنات، والأشكال، والقرب، والبعد، والمماسة، ونحو ذلك. فليست كما يظن أن مدركها حس آخر، بل إدراكها، إنما هو بالحواس الظاهرة، وإن كان بعضها قد يستعين بالبعض، أو بضرب من القياس والتعقل.

(قال: أما الحواس الظاهرة فمنها اللمس: وهي قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة، ونحوهما عند المماسة، وهي للحيوان في محل الضرورة، كالغاذية للنبات، ولذا كانت لمعونة العصب سارية في جميع الأعضاء، سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال، والكلية والرئة والعظم، وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها).

هي قوة تأتي في الأعصاب إلى جميع الجلد، وأكثر اللحم والغشاء، من شأنها إدراك الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والخشونة والملاسة، ونحو ذلك، بأن ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء، ولأنها لو أدركت البعيد أيضًا، لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه، وما لا يجب، فيفوت الغرض من خلق اللامسة. أعني رفع الضار، وجلب النافع.

واللامسة للحيوان في محل الضرورة، كالغاذية للنبات.

قال ابن سينا: أو الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانًا هو اللمس، فإنه كما أنه للنبات قوة غاذية، يجوز أن تفقد سائر القوى دونها، كذلك حال اللامسة للحيوان، لأن

مزاجه من الكيفيات الملموسة، وفساده باختلافها، والحس طليعة للنفس، فيجب أن تكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد، ويحفظ به الصلاح، وأن يكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عند القوام، أو مضرة خارجة عن الفساد والذوق، وإن كان دالًا على الشيء الذي به تستبقي الحياة من المطعومات، فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه، بإرشاد الحواس الأُخر على الغذاء الموافق، واجتناب المضاد، وليس شيء منها يعين على أن الهواء المحيط بالبدن محرق، أو مجمد.

وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس، والعطش شهوة البارد الرطب، والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية، وأما الطعوم فتطيبات. فلذلك كثيرًا ما يبطل حس الذوق أو غيره، ويبقى الحيوان حيوانًا بخلاف اللمس، ولشدة الاحتياج إليه، كان بمعونة الأعصاب، ساريًا في جميع الأعضاء، إلا ما يكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية، لئلا يتأذى بما لا يلاقيها من الحار اللاذع. فإن الكبد مولد للصفراء، والسوداء، والطحال والكلية، معينان لما فيه لذع، وكالرئة فإنها دائمة الحركة، فتتألم باصطكاك بعضها ببعض، ومولد للأبخرة الحادة، ومصب ومصعد للمواد، فيتأذى بذلك، وكالعظام فإنها أساس البدن، ودعامة الحركات، بمعنى أنها تجعل الحركات أشد، بجعل أعضائها أقوى، فلو أحست لتألمت بالضغط والمزاحمة، وبما يرد عليه من المصاكات.

(قال: وأثبتها بعضهم للفلكيات، وبعضهم للبسائط العنصرية).

أي القوة اللامسة بعضهم للفلكيات، زعمًا منهم أنها من توابع الحياة، وللأفلاك حياة، لكون حركاتها نفسانية، فيكون لها شعور ولمس بالضرورة. والقول بأنها إنما تكون بجذب الملائم، ودفع المنافي، فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلًا، مردود بأن ذلك. إنما هو في الأرضيات، وأما في الفلكيات فيجوز أن توجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك. والجواب: منع كونها من لوازم الحياة على الإطلاق. وأما ما ذهب إليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات، بناء على أن الأرض تهوي من العلو إلى السفل على نهج واحد، والنار بالعكس، وذلك يدل على شعورهما بالملائم وغير الملائم ففي غاية الضعف.

(قال: ومال ابن سينا إلى تعددها حسب تعدد التضاد بين الملموسات، فإن بين الحرارة والبرودة نوعًا من التضاد، غير الذي بين الرطوبة واليبوسة مثلًا، بخلاف تضاد الطعوم).

الجمهور على أن اللامسة قوة واحدة، بها تدرك جميع الملموسات، كسائر الحواس، فإن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الإدراكات، ليستدل بذلك على تعدد مبانيها، وذكر ابن سينا في القانون: أن أكثر المحصلين على أن للمس قوى كثيرة، بل قوى أربع. وقال في الشفاء: يشبه أن تكون اللامسة عند قوم، لا نوعًا أخيرًا، بل جنسًا لقوى أربع، أو فوقها منبثًا معًا في الجلد كله، إحداها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية في التضاد، الذي بين الرطب واليابس، والثالثة في الذي بين الصلب واللين، والرابعة في الذي بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها في آلة واحدة، يوهم تأحدها في الذات. وقال: أيضًا يشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة، تختص كل واحدة منها بمضادة، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف، غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد. فإن هذه أفعال أولية للحس، يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية، ظنت قوة واحدة، كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان، لظن مبدؤهما قوة واحدة، فلما تميزا عرف اختلافهما، وليس يجب أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها، بل يجوز أن تكون آلة واحدة مشتركة لها. ويجوز أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس. ثم قال:

فإن قيل: فالسمع أيضًا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد، والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك، فلم لم تجعل قوى كثيرة.

فالجواب: أن محسوسه الأول هو الصوت، وهذه أعراض لها، وتوابع بخلاف اللمس، فإن كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها، لا بسبب الآخر، ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرًا.

أجاب الإمام[1]: بأن الطعوم وإن كثرت فبينها مضادة واحدة، بخلاف الملموسات، فإن بين الحرارة والبرودة نوعًا من التضاد، غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة.

والحكماء أوجبوا أن يكون الحاكم على كل نوع من أنواع التضاد قوة واحدة، تسمى بالشعور والتمييز. وأنت خبير بأن دعوى تنوع التضاد في الملموسات إن كانت من جهة، أن تنوع المعروضات يوجب تنوع الإضافات العارضة، فالكل سواء. وإن كانت بالنظر إلى نفس التضاد العارض، فلا يتم بدون برهان وتفرقة، ومن سخيف الكلام. ما قيل: إن تباين الكيفيات الأول. أعني الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، أشد من

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالروائح والألوان والطعوم، فلذلك تعددت قوى اللمس، دون باقي الحواس.

وهٰهنا بحث آخر، وهو أن المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد، فإنه من المعاني العقلية، فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة، تعدد أنواع التضاد، وجوزوا إدراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة، كالباصرة للسواد والبياض. ولم يجعلوا ذلك أفعالًا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار.

(قال: ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، تدرك بها الطعوم بشرط المماسة، وتوسط الرطوبة اللعابية، وخلوها عن المثل والضد ليتكيف بكيفية الطعوم أو تخالطها أجزاء منه فيغوص).

هو تال للمس في المنفعة، بحيث يفعل ما به يتقوم البدن، وهو تشهية الغذاء واختياره، ويوافقه في الاحتياج إلى الملامسة، ويفارقه في أن نفس الملامسة، لا تؤدي الطعم، كما أن نفس ملامسة الحار، تؤدي إلى الحرارة، بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة، بشرط خلوها عن طعم، وإلا لم تؤد الطعم لصحة كما في بعض الأمراض، واختلفوا في أن توسطها بأن يخالطها أجزاء ذي الطعم، مخالطة ينتشر فيها، ثم ينفذ فيغوص في اللسان، حتى يخالط اللسان فيحسه. أو بأن يستحيل نفس الرطوبة إلى كيفية المطعوم، ويقبل الطعم منه من غير مخالطة.

فعلى الأول: تكون الرطوبة واسطة، تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية، إلى الحاس، ويكون الإحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة.

وعلى الثاني: يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة، ويكون بلا واسطة.

(قال: وما في اللسان ومن الذائقة واللامسة قد يتميز أثرهما، كالحلاوة والحرارة، وقد لا يتميز به كالحرافة).

يعني أن المطعومات كما تفيد ذوقًا، فقد يفيد بعضها لمسًا، أما مع تميزه في الحس، كما في الحلو الحار، وإما بدونه. وحينئذٍ يتركب من الكيفية الطعمية، ومن التأثير اللمس شيء واحد، يصير كطعم محض مثل الحرافة، فإنها طعم مع تفريق وإسخان، وكالحموضة، فإنها طعم مع تفريق بلا إسخان، وكالعفوصة فإنها طعم مع تجفيف أو تكثيف.

(قال: ومنها الشم وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ تدرك بها الروائح، بأن يصل إليهما الهواء المتكيف بها، لا أجزاء تنفصل عن ذي الرائحة، وإلا انتقص وزنه، وحجمه

بكثرة شمه. نعم، قد يعين انفصال الأجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة، وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات، ولذا تهاج الروائح بالحر، وتذبل التفاحة بالشم، ولا بأن يؤثر المشمومات في الشامة من غير استحالة في الهواء، وإلا لما أدرك الرائحة من حضر، بعد زوال المشموم، وأما أنه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخ، والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن إلا ما يقرب منها فمجرد استبعاد).

الجمهور على أن إدراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى آلة الشم. وقيل بتبخر وانفصال أجزاء من ذي الرائحة، تخالط الأجزاء الهوائية، فتصل إلى الشامة.

وقيل: بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة، في الهواء ولا تبخر وانفصال أجزاء. ورد الثاني: بأن القليل من المسك يشم على طول الأزمنة، وكثرة الأمكنة، من غير نقصان في وزنه وحجمه، فلو كان الشم بالتبخر، وانفصال الأجزاء لما أمكن ذلك. والثالث: بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة جدًا، أو يحرق، ويفنى بالكلية، مع أن رائحته تدرك في الهواء الأول أزمنة متطاولة. تمسك الفريق الثاني بأن الشم لو لم يكن بالتبخر، وتحلل الأجزاء اللطيفة وانفصالها، من ذي الرائحة، لما كانت الحرارة، وما يهيجها من الدلك والتبخر تذكي الروائح، ولما كان البرد الشديد يخفيها، ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم. واللازم باطل بحكم المشاهدة.

والجواب: منع الملازمة لجواز أن يكون ذلك من جهة، أن التبخر وتحلل الأجزاء يعين على تكيف الهواء، بكيفية ذي الرائحة، وكثرة اللمس والتشمم، على ذبول التفاحة، وتحلل رطوباتها، وتمسك الآخرون بأن النار مع شدة إحالتها لما يجاورها لا تسخن إلا مسافة قريبة منها. فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة، ربما تبلغ مسيرة أيام على ما حكى أرسطو أنه وقع ملحمة ببلاد يونان، التي لا رخم[١] فيها، فسافرت الرخم إليها لروائح الجيف من مسيرة أيام.

والجواب: أنه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا. لكن وصول الهواء المتكيف إلى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز أن يكون بهبوب رياح قوية.

(قال: ومن الفلاسفة مَن يزعم أن للفلكيات شمًا، وفيه روائح، واشتراط وصول الهواء إلى الخيشوم، إنما هو في عالم العناصر).

---

(١) الرَّخَمُ: طائر غزير الريش أبيض اللون مبقع بسواد، له منقار طويل، وله جناح طويل مذبّب يبلغ طوله نحو نصف متر، والذنب طويل. ويقال له «الأنوق» أيضًا (المعجم الوجيز ص ٢٦٠).

نقل عن أفلاطون[١] وفيثاغورس[٢] وهرمس[٣] وغيرهم. أن الأفلاك والكواكب لها شم، وفيها روائح. ورد عليهم المشاؤون بأنه لا هواء هنالك يتكيف، ولا بخار يتحلل.

إنما هو في العنصريات، ومن كلمات بعض المتأخرين: أنا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم، أو يقظة، نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر، بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك. ولهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية، على أن لكل كوكب بخورًا مخصوصًا، لكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها، ويتلذذون بها، وبروائح الأطعمة المصنوعة لهم، فيفيضون على مَن يرتب ذلك ما هو مستعد له.

(قال: ومنها السمع وهي قوة في عصب باطن الصماخ[٤] يدرك بها الأصوات).

قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع، والمراد بالهواء المتوسط، هو المتموج الحامل للصوت، سواء كان معلولًا للقرع، أو للقلع. ومعنى توسطه بين القارع والمقروع، كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم، وبين تجويف الصماخ، وهذا ظاهر. وإنما الإشكال في عبارة الشفاء. وهو أن السامعة قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدّى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له انضغاطًا بعنف، يحدث منه صوت، فيتأدى تموجه

---

(١) أفلاطون: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) فيثاغورس: فيلسوف يوناني، من أهم نظرياته أن الكون مؤلف من عدد ونغم، وقال في كشف الظنون: اتفق الجمهور على أن واضع فن الموسيقي (أو علم الموسيقى) أولًا فيثاغورس من تلاميذ سليمان عليه السلام، وكان رأى في المنام ثلاثة أيام متوالية أن شخصًا يقول له: قم واذهب إلى ساحل البحر الفلاني وحصّل هناك علمًا غريبًا، فذهب من غد كل ليلة من الليالي إليه فلم ير أحدًا فيه، وعلم أنها رؤيا ليست مما يؤخذ جزافًا، وكان هناك جمع من الحدادين يضربون المطارق على التناسب، فتأمل ثم رجع وقصد أنواع مناسبات بين الأصوات، ولما حصل له ما قصد، بتفكر كثير وفيض إلهامي صنع آلة وشد عليها إبريسمًا وأنشد شعرًا في التوحيد وترغيب الخلق في أمور الآخرة، فأعرض بذلك كثير من الخلائق عن الدنيا وصارت تلك الآلة معززة بين الحكماء، وبعد قليل صار حكيمًا محققًا بالغًا في الرياضة بصفاء جوهره واصلًا إلى مأوى الأرواح وسعة السمٰوات، وكان يقول: إني سمعت نغمات شهية وإلحانات بهية من الحركات الفلكية وتمكنت تلك النغمات في خيالي وضميري، فوضع قواعد هذا العلم وأضاف بعده الحكماء مخترعاتهم (كشف الظنون ٢/ ١٩٠٢ ـ ١٩٠٣).

(٣) هرمس: هو هرمس البابلي، قيل إنه ملك أرض مصر، دفن في مصر في بناء يدعى بأبي هرمس، ويعرفه العامة بالهرمين، كان حكيم زمانه (الفهرست ٤٩٤).

(٤) الصماخ: خرق الأذن، وبالسين لغة، ويقال: هو الأذن نفسها.

إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويحركه بشكل حركته، حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع، مع تصريحه بأنه قد يكون بالقلع.

(قال: ولا يمتنع أن يقوم الصوت بكل جزء من أجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة ويكون السماع مشروطًا بكون الوصول أولًا لعدم الانفعال عن المماثل).

إشارة إلى دفع إشكالين:

أحدهما: أن الهواء المتموج يمتنع أن يبقى على هيئته، من تقصيعات الحروف وتشكيلاتها، عند دخوله في المنافذ الضيقة، ومصادماته للجدران الصلبة.

وثانيهما: أن الهواء الحامل للصوت، إن قام الصوت بمجموعه، لزم أن لا يسمعه إلا واحد من الحاضرين، لأنه بمجموعه لا يصل إلا إلى صماخ واحد، وإن قام بكل جزء منه لزم أن يسمعه كل سامع مرارًا بعدد يتأدى إليه من أجزاء الهواء المتموج.

(قال: فما يحكى من سماع الأصوات الفلكية لا يستقيم على الأصول الفلسفية).

يعني إن كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء، لم يكن التماس الأفلاك صوت، ولو فرض لم يمكن وصوله إلينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك، لكن نسب إلى القدماء من الأساطين، أنهم يثبتون للفلكيات، أصوات عجيبة، ونغمات غريبة، يتحير من سماعها العقل، وتتعجب منها النفس، وحكي عن فيثاغورس[1]، أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي، فسمع بصفاء جوهر نفسه، وذكاء قلبه، ونغمات الأفلاك، وأصوات حركات الكواكب، ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية، ورتب عليها الألحان والنغمات، وكمل علم الموسيقى[2].

(قال: ومنها البصر وهي قوة في ملتقى العصبتين المفترقتين إلى العينين، يرى بها الألوان والأضواء وغيرهما، بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية، فيكون المرئي هو الشيء المنطبع شبحه، ولا يمتنع اختلافهما في المقدار، أو بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت، أو مؤتلف من خطوط مجتمعة، فيما يلي الرأس، متفرقة في ما يلي القاعدة، وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئي، وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر، وقيل بمجرد المقابلة على شرائطها من غير انطباع ولا شعاع، والحق أنه بمحض خلق الله تعالى).

---

(١) فيثاغورس: تقدمت ترجمته قبل قليل. (٢) انظر ترجمة فيثاغورس في الصفحة السابقة.

وقد تقرر في علم التشريح، أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب. فالزوج الأول، مبدؤه من غور البطنين المقدمتين من الدماغ، عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارًا، ويتياسر النابت منهما يمينًا، ثم يلتقيان على تقاطع صليبين، ثم ينفذ النابت يمينًا إلى الحدقة اليمنى، والنابت يسارًا إلى الحدقة اليسرى.

والدليل على كون القوى المدركة، في المحال المذكورة، هو أن الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى. واختلفوا في كيفية الإبصار. فقيل: إنه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد، فإنها مثل مرآة، فإذا قابلها متلون مضيء، انطبع مثل صورته فيها، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآة. لا بأن ينفصل من المتلون شيء، ويمتد إلى العين. بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة، وفي عين الناظر، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة، مع توسط الهواء المشف.

ولما اعترض على هذا بوجهين: أحدهما أن المرئي حينئذٍ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه، ونحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون.

وثانيهما: أن شبح الشيء مساوٍ له في المقدار، وإلا لم يكن صورة له ومثالًا. وحينئذٍ يلزم أن لا نرى ما هو أعظم من الجليدية، لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة. أشار إلى الجواب، بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه، كان المرئي هو الذي انطبع شبحه، لا نفس الشبح، كما مرّ في العلم، وبأن شبح الشيء، لا يلزم أن يساويه في المقدار، كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة. إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار، غاية الأمر أنا لا نعرف لمية إبصار الشيء العظيم، وإدراك البعد بينه وبين المرئي، بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين إلى الباصرة.

وقيل: إن الإبصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين، وقاعدته عند المرئي. ثم اختلفوا في أن ذلك المخروط مصمت، أو مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس، متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة، وقيل: لا على هيئة المخروط. بل على استواء، لكن يثبت طرفه الذي على العين، ويضطرب طرفه الآخر على المرئي. وقيل: الشعاع الذي في العين يكيف الهواء، بكيفيته، ويصير الكل آلة في الإبصار.

وقيل: لا شعاع، ولا انطباع. وإنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر، الذي فيه رطوبة صقيلة. فإذا وجدت هذه الشروط، مع زوال الموانع، يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر، فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية. والحق: أن الإبصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين.

(قال: والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع والعمدة في إثبات الأول: أن نور العين مرئي، وانطباع الشبح من الشيء في المقابل الصقيل المستنير ضروري. لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك، وقد يستدل بالقياس على سائر الحواس، حيث يأتيها المحسوس، وبأن صورة الشمس قد تبقى زمانًا، في عين مَن أطال النظر إليها، ثم أعرض، وبأن الغريب مرئي أكثر، وما ذلك إلا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئي، فعند القرب، يكون وتر الزاوية أعظم، وهو ضعيف.

تمسك أصحاب الشعاع، بأنه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته، ووقوع المرئي في سهم المخروط وجوانبه، وقد يشاهد في الظلمة، انفصال النور من العين، وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية.

والجواب: أن مرجع ذلك إلى نور العين المسمى بالروح الباصرة، المعد لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروط وهمي. وكان مبدأ هذا هو المراد بخروج الشعاع، أو الجسم الشعاعي للقطع بأنه يمتنع أن يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم، وأن يتحرك إلى الجهات، وينفذ في السمٰوات، ولا يتشوش بهبوب الرياح إلى غير ذلك من الأمارات).

أي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية، والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط.

تمسك الأولون بوجوه:

أحدها: وهو العمدة، أن العين جسم صقيل نوراني[1]، وكل جسم كذلك، إذا

---

(١) العين في العلم الحديث تتألف من ثلاث طبقات مرتبة من الخارج للداخل.

١ ـ الصلبة: وهي طبقة مكونة من أنسجة خامة صلبة بيضاء اللون وتقوم هذه الطبقة على حماية العين. وتمتد الصلبة إلى الأمام لتكون طبقة رقيقة شفافة تدعى بالقرنية.

٢ ـ المشيمية: وهي طبقة تنتشر فيها الشعيرات الدموية التي تغذي العين، ولون هذه الطبقة أسود لاحتواء خلاياها على صبغة سوداء، وتمتد المشيمية إلى الأمام لتكون القزحية الملونة، ويوجد في وسط القزحية ثقب دائري ينفذ منه الضوء يسمى إنسان العين، أو البؤبؤ. =

قابله كثيف ملون، انطبع فيه شبحه كالمرآة. أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة، إذا حك المنتبه من النوم عينه، وكذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السوداء، ولأن الإنسان إذا نظر نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء، وإذا انتبه من النوم، قد يبصر ما قرب منه زمانًا، ثم يفقده، وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت، وإذا غمض إحدى العينين، يتسع ثقبة العين الأخرى، وما ذاك إلا لأن جوهرًا نورانيًا يملأه، ولأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين، لما جعلت ثقبتا الإبصار مجوفتين، وهذا بعد تمامه، إنما يفيد انطباع الشبح لا كون الإبصار به.

وثانيها: أن سائر الحواس إنما تدرك بأن يأتي صورة المحسوس إليها، لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس، فكذا الإبصار. وردّ بأنه تمثيل بلا جامع.

وثالثها: أن مَن نظر إلى الشمس طويلًا، ثم أعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانًا، وردّ بأن الصورة في خياله، لا عينه، كما إذا أغمض العين.

ورابعها: أن الشيء إذا قرب من الرائي يرى أكبر مما إذا بعد عنه، وما ذاك إلا لأن الانطباع على مخروط من الهواء المشف، رأسه متصل بالحدقة، وقاعدته سطح المرئي، حتى أنه وتر لزاوية المخروط، ومعلوم أن وتر الزاوية كلما قرب من الزاوية، كان الساق أصغر، والزاوية أعظم ـ وكلما بعد فبالعكس، والشبح الذي في الزاوية الكبرى، أعظم من الذي في الصغرى، وهذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع، لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

وردّ بأن لا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك. كيف وأصحاب الشعاع أيضًا يثبتون سببه، على أن استلزام عظم زاوية الرؤية، عظم المرئي. وصغرها صغره محل نظر وإلى ما ذكرنا من وجوه الرد أشار بقوله وهو ضعيف.

تمسك القائلون بالشعاع أيضًا بوجوه:

أحدها: أن مَن قل شعاع بصره، كان إدراكه للقريب أصح من إدراكه للبعيد، لتفرق الشعاع في البعيد، ومَن كثر شعاع بصره مع غلظه، كان إدراكه للبعيد أصح، لأن الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء، ولو كان الإبصار بالانطباع لما تفاوت الحال.

= ٣ ـ الشبكية: تعتبر امتدادًا للنسيج العصبي المكون للعصب البصري، وتبطن العين من الداخل بشكل غشاء، والشبكية طبقة من خلايا عصبية حسية متخصصة لاستقبال الضوء.

وثانيها: أن الأجهر[١] يبصر بالليل دون النهار، لأن شعاع بصره لقلته يتحلل نهارًا بشعاع الشمس، فلا يبصر، ويجتمع ليلًا فيقوى على الإبصار، والأعشى[٢] بالعكس، لأن شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الإبصار، إلا إذا أفادته الشمس رقة وصفاء.

وثالثها: أن الإنسان إذا نظر إلى ورقة قرأها كلها، لم يظهر له منها إلا السطر الذي يحدق نحوه البصر، وما ذاك إلا بسبب أن مسقط سهم مخروط الشعاع أصح إدراكًا من جوانبه.

ورابعها: أن الإنسان يرى في الظلمة كأن نورًا انفصل من عينه، وأشرق على أنفه، وإذا غمض عينيه على السراج، يرى كأن خطوطًا شعاعية، اتصلت بين عينيه والسراج.

والجواب: عن الكل أنها لا تدل على المطلوب. أعني كون الإبصار بخروج الشعاع، بل على أن في العين نورًا، ونحن لا ننكر أن في آلات الإبصار أجسامًا شعاعية مضيئة، تسمى بالروح الباصرة، يرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي، يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد، فيتحلل لطيفها، ويفتقر إلى تلطيف إذا غلظ، وتكثيف إذا ضعف، ورق فوق ما ينبغي، ويحدث منها في المقابل، القابل أشعة وأضواء تكون قوتها فيما يحازي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي، ولشدة استنارته تكون الصورة المطبعة فيه أظهر، وإدراكه أقوى وأكمل، ويشبه أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزًا منهم على ما صرح به ابن سينا، وإلا فهو باطل قطعًا. أما إذا أريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الأعراض فظاهر، وإن أريد جسم شعاعي يتحرك من العين إلى المرئي، فلأنا قاطعون بأنه يمتنع أن يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم، ثم إذا أطبق الجفن عاد إليها، أو انعدم، ثم إذا فتحه خرج مثله وهكذا، وإن يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا إرادة إلى جميع الجهات، وأن ينفذ في الأفلاك ويخرقها ليرى الكواكب، وأن لا يتشوش بهبوب الرياح، ولا يتصل بغير المقابل، كما في الأصوات حيث تميلها الرياح إلى الجهات، ولأنه يلزم أن يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما،

---

(١) الأجهر: يقال: جَهِرَ الإنسان وغيره جَهَرًا: تحيّر بصره من الشمس فلم يبصر، ويقال: جهرت العين، فهو أجْهُر، وهي جهراء والجمع: جُهْرٌ (المعجم الوجيز ص ١٢٣).

(٢) الأعشى: يقال: عَشَى عن الشيء: غفل عنه، وفي القرآن الكريم: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الزخرف: ٣٦]، وعَشِيَ عشًا وعشاوةً: ضعف بصره ليلًا، فهو أعشى، وهي عشواء وهم عُشْوٌ، والعشواء: الظلمة، وهم في عشواء من أمرهم: في حيرة وقلة هداية. ويقال: هو يخبط خبط عشواء، أي: يعمل على غير هدى فيخطىء ويصيب (المعجم الوجيز ص ٤٢٠).

وليس كذلك، بل ترى الأفلاك بما فيها من الكواكب دفعة وأيضًا يلزم أن ما يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه، بدليل الرشح دون ما في الزجاج أو الماء، ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام، لوجب أن يكون بقدرها من غير أن يرى الشيء بمجموعه، وبمثل هذه الأدلة والأمارات يمكن إبطال القول، بأن الإبصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي.

(قال: هذا والقول بخروج الشعاع بمعنى وقوع من العين على المبصر كما في النيرات مما اختاره كثير من المحققين، وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب، وفي الماء أعظم، ورؤية الواحد اثنين، ورؤية الشجر في الماء منعكسًا، إلى غيره ذلك من التفاصيل المستوفاة في علم المناظر).

يريد أن علم المناظر[١] والمرايا[٢] فن على حدة، اعتنى به كثير من المحققين، وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع، بمعنى وقوعه من العين على المرئي، كما يقع من الشمس والقمر وسائر الأجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضيء، وقاعدته عند المرئي، فيرى الشيء إذا بعد أصغر مما إذا قرب، لأن المخروط يستدق، فتضيق زواياه التي عند الباصرة، وتضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر، وكلما ازداد الشيء بعدًا، ازدادت الزوايا والدائرة صغرًا، إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار، ويرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء، لأن الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة، وأما في الماء فبعضه ينفذ مستقيمًا، وبعضه ينعطف على سطح الماء، فلم ينفذ إلى المبصر، فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيمًا ومنعطفًا معًا من غير تمايز، وذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء، وأما إذا بعد فيرى في موضعين، لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين، وكذا إذا غمرنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر، نراه قمرين، لأن الامتداد الشعاعي الخارج منها، ينحرف عن المحاذاة، فلا يلتقي مؤدي الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد، بل موضعين، فيرى المرئي اثنين، وهكذا في

---

(١) علم المناظر: هو علم تُتعرّف منه أحوال المبصرات في كميتها وكيفيتها باعتبار قربها وبعدها عن المناظر، واختلاف أشكالها وأوضاعها، وما يتوسط بين المناظر والمبصرات وعلل ذلك، ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن أحوال المبصرات، ويستعان به على مساحة الأجرام البعيدة والمرايا المحرقة أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٩).

(٢) علم المرايا المحرقة: وهو علم تتعرّف منه أحوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة، ومواقعها وزواياها ومراجعها، وكيفية عمل المرايا المحرّقة بانعكاس أشعة الشمس عنها ونصبها ومحاذاتها. ومنفعته بليغة في محاصرات المدن والقلاع (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٩ - ٦٠).

الأحول، وفيما إذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع الاختلاف في الوضع، ونظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين، وكذا إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإنا نرى في الماء قمرًا بالشعاع النافذ فيه، وفي السماء قمرًا بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء، ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة، وذلك أن الشعاع الممتد من الباصرة إلى الجسم الصقيل[1] ينعكس منه إلى جسم آخر، وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه، بشرط أن تكون جهته مخالفة لجهة الرائي. وأما السبب في رؤية الشجر على شط النهر متنكسًا، فهو أن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائي، وإلى أسفله من موضع أبعد من الرائي، إلى أن تتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسه، والنفس لا تدرك الانعكاس، لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع، فتحسب الشعاع المنعكس نافذًا في الماء، فترى رأس الشجر أكثر نزولًا في الماء لكونه أبعد منه، وباقي أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجر، فيرى منتكسًا، وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر.

(قال: وقد يشترط في الإبصار بعد سلامة الحاسة، وقصد المبصر، وحضور المبصر، كونه كثيفًا مضيئًا مقابلًا، أو في حكمه من غير حجاب، ولا إفراط قرب أو بعد أو صغر أو بسبب غلظ ويدعي لزوم حصوله عند حصول الشرائط، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة. وردّ بأن نفي ذلك من العلوم العادية).

زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة أن الإبصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها، ويجب حصوله معها.

أما الأول: فلأنا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط. وردّ بأن العدم لا يدل على الامتناع.

وأما الثاني: فلأنه لو جاز عدم الإبصار معها، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، ورياض رائقة، ونحن لا نراها واللازم باطل قطعًا.

وردّ بأنه إن أريد باللازم، إمكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه، وإن أريد الاحتمال، والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلومًا عند العقل على سبيل القطع، فلا نسلم لزومه. فإن ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه.

---

(١) الصقيل: المجلوّ، يقال: سيف صقيل، ومعدن صقيل، جمع صقال، وصقله صقلًا وصقالًا: جلاه، يقال: صقل السيف والمرآة ونحوهما، ويقال: صقل كلامه: هذّبه ونمّقه. وصَقِلَ: أي كان أملس مصقولًا (المعجم الوجيز ص ٣٦٧).

ومنهم مَن قال: إن اشتراط هذه الشروط، إنما هو عند تعلق النفس بالبدن، هذا التعلق المخصوص، أو كون الباصرة على هذا القدر من القوة، لا على حد آخر فوقه، كما في الآخرة، قال: أو في حكم المقابل، يعني كما في رؤية الوجه في المرآة.

(قال: وأما الحواس الباطنة فمنها الحس المشترك، وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بتأديها إليها من طرق الحواس، يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض، ومشاهدة النائم والمريض ما ليس في الخارج، ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطًا، والشعلة الجوالة دائرة، ومبناه على أن صور المحسوسات لا ترتسم في النفس، وإن كانت هي الحاكمة والمدركة، وعلى ضرورة أنه لا يرتسم في البصر إلا المقابل، أو ما هو في حكمه.

فإن قيل: كون اللمس أو الذوق ليس بالدماغ قطعي.

قلنا: نعم. بمعنى أنه ليس الآلية الأولية المختصة).

هي أيضًا على حسب ما وجدناه خمس. وإن احتمل إمكان غيرها، وما يقال إنها إنما مدركة، وإما معينة على الإدراك، والمدركة. إما مدركة للصور أو للمعاني، والمعينة إما حافظة للصور أو للمعاني، وإما متصرفة فيها، فوجه ضبط، وجعل الحافظ والمنصرف مدركًا باعتبار الإعانة على الإدراك. أما الحس المشترك ويسمى باليونانية «بنطاسيا» أي لوح النفس. فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة، بالتأدي إليها، من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه:

الأول: أنا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض، كما نحكم بأن هذا الأصفر هو هذا الحار، أو هذا الحلو هو هذا المشموم، وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاته، فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الأنواع، ليصح الحكم بينها.

الثاني: إن النائم أو المريض كالمبرسم[1]، يشاهد صورًا جزئية لا تحقق لها في الخارج، ولا في شيء من الحواس الظاهرة، فلا بد من قوة بها المشاهدة.

الثالث: إنا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطًا مستقيمًا، والشعلة الجوالة بسرعة خطًا مستديرًا، وما ذاك إلا لأن لنا قوة غير البصر، يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة، ويبقى قليلًا على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض، بحيث يشاهد خطًا،

(١) المبرسم: البرسام: ذات الجنب، وهو التهاب في الغشاء المحيط بالرئة (المعجم الوجيز ص ٤٥).

للقطع بأنه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة، ومنع ذلك على ما ذكره الإمام[1] مكابرة، وإلى هذا أشار في المتن ما ذكر من ضرورة أنه لا يرتسم في البصر إلا المقابل، أو ما هو في حكمه، وأما قوله: ومبناه على أن صور المحسوسات لا ترتسم في النفس، فإشارة إلى جواب اعتراض آخر، وهو أنه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة، كونه في قوة أخرى جسمانية، لجواز أن يكون في النفس، وكذا الصور التي يشاهدها المريض والنائم، وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها، ألا ترى أنا نحكم بالكلي على الجزئي، كحكمنا بأن هذه الصفرة لون، وزيد إنسان، مع القطع بأن مدرك الكلي هو النفس، فإذا كان الحكم بين الشيئين مستلزمًا لحضورهما عند الحاكم، كان الجزئي حاضرًا عند النفس، مرتسمًا فيها كالكلي، فلا يثبت الحس المشترك، وتقرير الجواب:

أنا معترفون بأن مدرك الكليات والجزئيات جميعًا، والحاكم بينها هو النفس، لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء، بل في آلتها، فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة. وفيه نظر لجواز أن يكون حضورهما عند النفس، وحكمها بينها لارتسامهما في العين، كما أن الحكم بين الكلي والجزئي، يكون لارتسام الكلي في النفس، والجزئي في الآلة، فلا تثبت آلة مشتركة. غاية الأمر، أنه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور، بل يكون لكل حس ظاهر، حس باطن.

ومن اعتراضات الإمام: أنا نعلم قطعًا، أن الذوق. أعني إدراك المذوقات، ليس بالدماغ، كما أنه ليس بالعصب، وكذا اللمس.

والجواب: أن المعلوم قطعًا هو أن الدماغ ليس آلة لذوق أو اللمس، أو لا على وجه الاختصاص، وأما أنه لا مدخل له فيه، فلا كيف، والآفة في الدماغ، توجب، اختلاف الذوق واللمس بخلاف الآفة في العصب، ومن هٰهنا يقال إن ابتداء الذوق في اللسان، وتمامه في العصب الآتي إليه من الدماغ، وكماله عند الحس المشترك، وكذا في سائر الإحساسات.

(قال: منها الخيال[2] وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك، ويدل عليها وجهان:

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) الخيال: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الخيال» في هذا الجزء.

الأول: أن الحفظ غير القبول، فلا بد له من مبدأ خاص، واجتماعهما في الخيال يجوز أن يستند إلى المادة والقوة، وتنوع إدراكات الحس المشترك يستند إلى كثرة طرق التأدية، كما أن إدراكات النفس وأفعالها يستند إلى القوى.

الثاني: أن الصورة المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان، بل مع إمكان الاستحضار بأدنى التفات وهو الذهول، فلولا أنها مخزونة في قوى أخرى، لكان الذهول نسيانًا وكلاهما ضعيف).

استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين:

الأول: أن لصور المحسوسات قبولًا عندنا وحفظًا، وهما فعلان مختلفان، فلا بد لهما من مبدأين متغايرين، لما تقرر من أن الواحد لا يكون مصدرًا لأثرين، ومبدأ القبول هو الحس المشترك، فمبدأ الحفظ هو الخيال، وإنما احتيج إلى الحفظ لئلا يختل نظام العالم، فإنا إذا أبصرنا الشيء ثانيًا، فلو لم يعرف أنه هو المبصر أولًا لما حصل التمييز بين النافع والضار.

واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة. فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال، وبأن الحس المشترك مبدأ لإدراكات مختلفة هي أنواع الإحساسات، وبأن النفس تقبل الصور العقلية، وتتصرف في البدن، فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لأثرين.

وأجيب: بأن الخيال لا بد أن يكون في محل جسماني، فيجوز أن يكون قبوله لأجل المادة، وحفظه لقوة الخيال، كالأرض تقبل الشكل بمادتها، وتحفظه بصورتها وكيفيتها. أعني اليبوسة، وبأن مبدئية الحس المشترك للإدراكات المختلفة، إنما هي لاختلاف الجهات، أعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة، وكذا إدراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة، ولا يخفى أن هذا الجواب يدفع أصل الاستدلال لجواز أن لا تكون إلا قوة واحدة، لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات، وكذا الجواب بأن القبول والإدراك من قبيل الانفعال دون الفعل. فاجتماع القبول والحفظ وأنواع الإدراكات في شيء واحد، لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثاني: أن الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية، بحيث يحتاج إلى إحساس جديد وهو النسيان، وقد تزول لا بالكلية، بل بحيث تحضر بأدنى التفات. وهو

الذهول[1]، فلولا أنها مخزونة حينئذٍ في قوة أخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها، لما بقي فرق بين الذهول والنسيان.

واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة إلا في الحس المشترك، ويكون الحضور، والإدراك بالتفات النفس والذهول بعدمه.

وأجيب: بأنه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل، لأن كلًّا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس، ومعلوم أن تخيل المبصر ليس إبصارًا، ولا تخيل المذوق ذوقًا، وكذا البواقي، بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس، والتخيل من جهة الخيال، وفيه نظر، لجواز أن يكون الفرق عائدًا إلى الحضور عند الحواس، والغيبة عنها أو إلى الارتسام وضعفه، ولا يكون الإدراك والحفظ إلا في قوة واحدة.

(قال: وأضعف منهما الإبطال بامتناع ارتسام الكثير في الصغير، وازدحام الصور مع بقاء التمييز، فإن ذلك، إنما هو في الأعيان دون الصور).

احتج الإمام[2] على إبطال الخيال، بأن مَن طاف في العالم، ورأى البلاد والأشخاص الغير المعدودة، فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي، فإما أن يحصل جميع تلك الصور في محل واحد، فيلزم الاختلاط وعدم التمايز، وإما أن يكون لكل صورة محل، فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم في جزء في غاية الصغر.

والجواب: أنه قياس للصورة على الأعيان وهو باطل. فإنه لا استحالة، ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها، ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير، وإنما ذلك في الأعيان الحالة في محلها حلول العرض في الموضوع أو الجسم في المكان.

(قال: ومنها الوهم[3] وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية، كالعداوة المعينة من

---

(١) الذهول: ذهل الأمر وعنه ذُهْلًا وذهولًا: نسيه وغفل عنه، وذَهِلَ ذهولًا: تدلّه وغاب عن رشده، وأذهله الأمر: جعله يذهل (المعجم الوجيز ص ٢٤٧).

(٢) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٣) الوهم: لفظة تدل على خطأ في الإدراك الحسي، لذلك يحدث لدى الواهم في بعض الأحوال الجمع بين الوهم والحقيقة، كأن يتصور نفسه عند قراءته لرواية ما بطل تلك الرواية، وأن يتلذذ بذلك التصور، مع علمه الثابت بأن ما يتصوره ليس الحقيقة بأي نوع من الأنواع، ويستطيع الواهم التخلص من وهمه بإخضاعه إياه لمقتضيات الحكم والاستدلال. والخطأ الذي ينطوي عليه الوهم=

زيد، والمراد بالمعاني ما لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة، وبالصور خلافه، فالمستند إلى الوهم فيما إذا رأينا شيئًا فحكمنا بأنه عسل وحلو هو الحكم الجزئي لا الصفرة أو الحلاوة، ويكون الكل حاضر عند النفس بمعونة الآلات).

هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات، كالعداوة المعينة من زيد، وقيد بذلك لأن مدركة العداوة الكلية من زيد، هو النفس، والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة، فيقابل الصور. أعني ما يدرك بها، فلا يحتاج إلى تقييد المعاني بغير المحسوسة، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها إدراكها، وكونها مما لم يتأد من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك، وكذا كونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة، بناء على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات، هذا مع وجودها في الحيوانات العجم، كإدراك الشاة معنى في الذئب، بقي الكلام في أن القوة الواحدة لما جاز أن يكون آلة لإدراك أنواع المحسوسات، لم لا يجوز أن تكون آلة لإدراك معانيها أيضًا، وأما إثبات ذلك، بأنهم جعلوا من أحكام الوهم ما إذا رأينا شيئًا أصفر، فحكمنا بأنه عسل وحلو، فيكون الوهم مدركًا للصفرة والحلاوة والعسل جميعًا، ليصح الحكم وبأن مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف، لأن الحاكم حقيقة هو النفس، فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرًا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة، ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة، لكن بشكل هذا، بأن مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم، التي لا تعلم وجود النفس الناطقة لها.

(قال: ومنها الحافظة[1] لأحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها).

هي للوهم كالخيال للحس المشترك، ووجه تغايرها أن قوة القبول غير قوة الحفظ، والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور، ويسميها قوم ذاكرة، إذ بها الذكر أعني ملاحظة

= يتأتى من تفسير خاطىء للإحساس، ينقاد إليه المدرك إما بسبب بعض الحالات الذاتية العارضة، كالتعب أو النعاس أو النور الخافت، وإما بسبب بعض الظواهر الحسية الخادعة التي تؤدي إلى ما يسمى بأوهام أو أخطاء الحواس، كرؤية الساكن متحركًا، والخفيف ثقيلاً والخط المستقيم متكسرًا (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٨٤٧).

(١) الحافظة: هي قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني وتذكرها، ولذلك سميت الذاكرة أيضًا، ومحلها البطن الأخير من الدماغ. وهي قوة محلها التجويف الأخير من الدماغ من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية، فهي خزانة للوهم كالخيال للحسن المشترك (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦١٠).

المحفوظ بعد الذهول عنه، ومتذكرة إذ بها التذكر. أعني الاحتيال لاستعراض الصور بعدما اندرست.

(قال: ومنها المتصرفة[١] في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل، وتسمى باعتبار استعمال العقل إياها مفكرة والوهم متخيلة).

أي في الصور المأخوذة عن الحس، والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض، وتفصيل بعضها عن بعض، كتصور إنسان له رأسان، أو لا رأس له، وتصور العدو صديقًا، وبالعكس، وهي دائمًا لا تسكن نومًا ولا يقظة، وبها يقتنص الحد الأوسط، باستعراض ما في الحافظة، وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية، وينتقل إلى الضد والشبيه، وليس من شأنها أن يكون عملها منتظمًا، بل النفس هي التي تستعملها على أي نظام تريد، إما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي، وحينئذٍ تسمى متخيلة، أو بواسطة القوة العقلية وحدها، أو مع الوهمية. وحينئذٍ تسمى مفكرة.

(قال: خاتمة.

خاتمة: مقدم البطن الأول من الدماغ، محل للحس المشترك، ومؤخره للخيال، والأوسط للمتخيلة، ومقدم الآخر للوهم، وآخره للحافظة، والعمدة في تعدد هذه القوى وتعيين محالها، تعدد الآثار، واختلافها باختلاف المحال مع القطع، بأن الإحساس إنما هو للقوى الجسمانية، وأنه لا معنى لآلتها إلا ما هو محل لها، وأنها لا تخيل بعضو آخر، فلا يصح اتحادها، وعود الكثرة والاختلال إلى آلاتها، والكل ضعيف).

مما علم بالتشريح، أن للدماغ تجاويف ثلاثة، أعظمها البطن الأول، وأصغرها البطن الأوسط، وهو كمنفذ من البطن المقدم إلى البطن المؤخر. وقد دلَّ اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الأول من الدماغ دون غيره من أجزاء الدماغ، على أنه محله. وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الأول، وكون المتخيلة في البطن

---

(١) المتصرفة: عند الحكماء يطلق على حسّ من الحواس الباطنة، وهي قوة محلها مقدم التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها تركيب الصور والمعاني وتفصيلها والتصرف فيها واختراع أشياء لا حقيقة لها. فتركيب الصورة بالصورة مثل أن يُتصور إنسان ذو رأسين أو ذو أربعة أيدٍ ونحوه. واختراع أشياء لا حقيقة لها كما في تخيل إنسان ذي جناحين يطير في الهواء كالطير. ثم إن هذه القوة لا تسكن دائمًا لا نومًا ولا يقظة وليس عملها منتظمًا، بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقًا على أي نظام تريد بواسطة القوة الوهمية، وبهذا الاعتبار تسمى متخيّلة لتصرفها في الصور الخيالية، وفي المعقولات بواسطة القوة العقلية وبهذا الاعتبار تسمّى مفكِّرة لتصرفها في الصور العقلية (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٤١ ـ ١٤٤٢).

الأوسط، وكون الوهم في مقدم البطن الأخير، وكون الحافظة في آخره. وأما الدليل على تعدد هذه القوى، فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم، من أن الواحد، لا يكون مبدأ للكثير.

فإن قيل: القاعدة على تقدير ثبوتها، إنما هي في الواحد من جميع الوجوه، فلم لا يجوز أن يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة، أو قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة.

قلنا: كون المدرك هي النفس، والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين. إلا أنه يشكل بوجود الإدراكات للحيوانات العجم، وأما كون المدرك قوة واحدة جسمانية، وهذه المحال لآلات لها، فمما لا سبيل إليه، إذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية. لا تكون حالة فيه، ولا يخفى صعوبة إثبات بعض المقدمات الموردة في المقامين. أعني إثبات تعدد القوى، وتعيين محالها. وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة، والغاية أن الحس المشترك ينبغي أن يكون في مقدم الدماغ، ليكون قريبًا من الحواس الظاهرة، فيكون التأدي إليه سهلًا، والخيال خلفه، لأن خزانة الشيء ينبغي أن تكون كذلك. ثم ينبغي أن يكون الوهم بقرب الخيال، لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية، والحافظة بعده، لأنها خزانته، والمتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني، فيمكنها الأخذ منهما بسهولة.

(قال: وتردد ابن سينا في تعدد الوهمية والمتخيلة).

يشير إلى ما قال في الشفاء، يشبه أن تكون القوة الوهمية هي نفسها المتذكرة، والمتخيلة والمفكرة، وهي نفسها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة، وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة، فتكون متفكرة، بما تعمل في الصور والمعاني، ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها، وله تردد أيضًا، في أن الحافظة مع المتذكرة. أعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان أم قوة واحدة.

(قال: واقتصر الأطباء على الخيال والمفكرة والذاكرة).

لما كان نظرهم مقصورًا على حفظ صحة القوى، وإصلاح اختلالها، ولم يحتاجو إلى معرفة الفرق بين القوى، وتحقيق أنواعها، بل إلى معرفة أفعالها ومواضعها، وكانت الآفات العارضة لها، قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال، وأخرى في البطن الأوسط سموها المفكرة وهي الوهم، وأخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة.

(قال: وأما المحركة فمنها شوقية باعثة على جذب ما يتصوره نافعًا، وتسمى شهوية، أو دفع ما يتصوره ضارًا، وتسمى غضبية، ومنها فاعلة لتمديد الأعصاب إلى جهة مبدأها كما في القبض، أو إلى خلاف جهته كما في البسط).

لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة، لأن المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك، والمراد بالمحركة أعم من الفاعلة للحركة، والباعثة عليها، وتسمى شوقية ونزوعية، وتنقسم إلى شهوية وهي الباعثة على الحركة، نحو ما يعتقد أو يظن نافعًا. وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد أو يظن ضارًا، وأما الفاعلة فهي قوة من شأنها أن تبسط العضل بإرخاء الأعصاب إلى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك، أي يزداد طولًا، وينتقص عرضًا، أو تقبضه بتمديد الأعصاب إلى جهة مبدأها، لينقبض العضو المتحرك، أي يزداد عرضًا، وينتقص طولًا، والعضلة عضو مركب من العصب، ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من أطراف العظام تسمى رباطًا وعقبًا، ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الأجزاء المنتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط، ومن غشاء تخللها. والعصب جسم ينبت من الدماغ أو النخاع أبيض لدن لين في الانعطاف، صلب في الانفصال.

(قال: وأما مبدأ الشوق[1] فمن القوى المدركة).

قد يتوهم أن من القوى المحركة قوة أخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق الإلف بالشيء إلى مألوفه، وشوق المحبوس إلى خلاصه، وشوق النفس إلى الفعل الجميل، فأشار إلى أن ذلك من قبيل القوى المدركة، لأن مبدأ الشوق والنزوع تخيل أو تعقل.

(قال: ثم بعض هذه القوى قد يفقد في بعض أنواع الحيوان أو أشخاصه بحسب الخلقة أو العارض).

يعني المدركة والمحركة، وقد تفقد في بعض أنواع الحيوان كالبصر في العقرب، والخيال في الفراشة أو أشخاصه بحسب الخلقة كالأكمه، ومن وُلد مفقود بعض الحواس أو الحركات، أو بحسب العارض كمن أصابه آفة، أخلت ببعض إدراكاته أو حركاته.

---

(١) الشوق: حدّه عند أهل السلوك هيجان القلب عند ذكر المحبوب، وقال بعض أهل الرياضة: الشوق في قلب المحب كالفتيلة في المصباح، والعشق كالرهن في النار، وسئل أبو علي: ما الفرق بين الشوق والاشتياق؟ فقال: الشوق يسكن باللقاء والاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد ويتضاعف. وقال أبو عثمان: الشوق ثمرة المحبة، من أحب الله اشتاق إلى لقائه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٤٧).



[المقالة الثانية: فيما يتعلق بالمجردات]

[وفيها فصلان:

الفصل الأول: في النفس.

الفصل الثاني: في العقل].



[المقالة الثانية]

(قال: المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان:

الفصل الأول: في النفس وفيه مباحث(*):

المبحث الأول: أنها تنقسم إلى فلكية وإنسانية، وقد تطلق على ما ليس بمجرد، كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات، والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان. فمن هٰهنا تفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي. فمن حيث التغذي والنمو نباتية، ومن حيث الحس والحركة حيوانية، ومن حيث تعقل الكليات إنسانية، ومن حيث إرادة الحركة المستديرة فلكية، إذا جعلنا الكواكب والتداوير ونحوهما بمنزلة الآت، ويزاد لتخصيص الأرضية. قيد ذي حياة بالقوة).

أولهما في النفس، والثاني في العقل[1]، لما عرفت من أن الجوهر المجرد إن تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل، وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد، بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ أفاعيله من التغذية والتنمية، والتوليد.

(*) وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: أنها تنقسم إلى فلكية وإنسانية.

المبحث الثاني: النفوس متماثلة لوحدة حدّها.

المبحث الثالث: مغايرة النفس للبدن.

المبحث الرابع: مدرك الجزئيات عندنا النفس.

المبحث الخامس: قوة النفس باعتبار تأثّرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلاً نظريًا.

المبحث السادس: غرائب الأفعال والإدراكات هي بمحض خلق الله تعالى.

(١) العقل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «العقل» في هذا الجزء.

والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية، وتجعل النفس الأرضية اسمًا لهما، أو للنفس الناطقة الإنسانية، فتفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة، والمراد بالكمال. ما يكمل به النوع في ذاته، ويسمى كمالًا أولًا كهيئة السيف للحديد، أو في صفاته ويسمى كمالًا ثانيًا، كسائر ما يتبع النوع من العوارض، مثل القطع للسيف، والحركة للجسم، والعلم للإنسان فإن قيل: قد سبق أن الحركة كمال أول.

قلنا: نعم بالنظر إلى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، فإنه أول ما يحصل له بعد ما لم يكن، وإما بالنظر إلى ذات الجسم فكمال ثانٍ. والمراد بالجسم هٰهنا الجنس. أعني المأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره، أو لا يقارنه لأنها الطبيعة الجنسية الناقصة، التي إنما تتم وتكمل نوعًا بانضمام الفصل إليه لا المأخوذ، بشرط أن يكون وحده، لأنها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه، والنفس بالنسبة إليه صورة لا كمال يجعله نوعًا بالفعل، وقد سبق تحقيقها ذلك في بحث الماهية، وإنما أخذ الجسم في تعريف النفس لأنه اسم لمفهوم إضافي هو مبدأ صدور أفاعيل الحياة عن الجسم من غير نظر إلى كونه جوهرًا أو عرضًا مجردًا أو ماديًا، فلا بد من أخذه في تعريف النفس، لا من حيث ذاتها، بل من حيث تلك العلاقة لها كالبناء في تعريف الباني، والمراد بالطبيعي، ما يقابل الصناعي، وبالآلي ما يكون له قوى، وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك، فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية، وكمالات المجردات والأعراض، وهيئات المركبات الصناعية، وبالآلي صور البسائط والمعدنيات. إذ ليس فعلها بالآلات، لا يقال قيد ذي حياة بالقوة مغن عن ذلك. لأنا نقول: ليس معناه أن يكون ذلك الجسم حيًا، ولا أن يصدر عنه جميع أفعال الحياة، وإلا لم يصدق التعريف إلا على النفس الإنسانية، دون النباتية والحيوانية، بل أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الأحياء، وإن لم يتوقف على الحياة، ولا خفاء في أن البسائط والمعدنيات كذلك.

وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند مَن يرى أن النفس إنما هي للفلك الكلي، وإن ما فيه من الكواكب والأفلاك الجزئية بمنزلة لآلات له، فتكون جسمًا آليًا، إلا أن ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الإرادية، التي هي من أفاعيل الحياة تكون دائمًا، وبالفعل لا كأفاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية، وتوليد المثل، والإدراك، والحركة الإرادية والنطق.

أعني تعقل الكليات، فإنها ليست دائمة، بل قد تكون بالقوة، وأما عند مَن يرى أن لكل كرة نفسًا، وأنها ليست من الأجسام الآلية، فلا حاجة إلى هذ القيد، ولهذا لم يذكره

الأكثرون. وذهب أبو البركات[1] إلى أنه إنما يذكر عوض قولهم: آلي فيقال: كمال أول طبيعي لجسم ذي حياة بالقوة. وعبارة القدماء: كمال أول طبيعي لجسم آلي، واحترز بطبيعي عن الكمالات الصناعية، كالتشكيلات الحاصلة بفعل الإنسان.

ثم قال: وقد يقال كمال أول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي، وهو إما غلط في النقل، وإما مقصود به المعنى الذي ذكرنا. فظهر أن ما يقال من أن بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال، ليس معناه أنه يرفع مع التأخير صفة لكمال، ويخفض بعده آلي صفة لجسم، فإنه في غاية القبح، وكذا لو رفع حينئذٍ آلي أيضًا، صفة لكمال مع ذكر ذي حياة صفة لجسم، بل معناه أنه يقدم فيرفع على ما قال الإمام[2]: أن بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال: كمال أول طبيعي لجسم أول آلي.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن قيد ذي حياة بالقوة لإخراج النفس السماوية يكون قولنا: كمال أول لجسم طبيعي آلي معنى شاملًا للأرضية والسماوية صالحًا لتعريفهما به. وقد صرحوا بأن إطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ. إذ الأولى باعتبار أفعال مختلفة، والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد، وأنه لا يتناولهما رسم واحد، إذ لو اقتصر على مبدئية فعل، ما دخلت صور البسائط والعنصريات، وإن اشترط القصد والإرادة خرجت النفس النباتية. وإن اعتبر اختلاف الأفعال خرجت الفلكية.

قلنا: مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح. وهو أن لكل فلك نفسًا وليس للنفوس السماوية اختلاف أفعال وآلات، على أنه أيضًا موضع نظر لما ذكر في الشفاء. من أن النفس اسم لمبدأ صدور أفاعيل، ليست على وتيرة واحدة، عادمة للإرادة. ولا خفاء في أنه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين، لأن فعل النفس السماوية أيضًا، ليس على نهج واحد، عادم للإرادة، بل على أنهاج مختلفة على رأي، وعلى نهج واحد مع الإرادة على الصحيح.

فإن قيل: النفس كما أنها كمال للجسم من حيث إنه بها يتم ويتحصل نوعًا كذلك هي صورة له، من حيث إنها تقارن المادة، فيحصل جوهر نباتي أو حيواني، وقوة له من حيث إنها مبدأ صدور أفعاله، فلم أوثر في تعريفهما الكمال على الصورة والقوة. وما ذكروا من أنا نجد بعض الأجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها، فيقطع

---

(١) أبو البركات: هو هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي أبو البركات المعروف بأوحد الزمان، توفي سنة ٥٧٠ هـ، طبيب، فيلسوف كان يهوديًا ثم أسلم في آخر عمره (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

(٢) الإمام: فخر الدين الرازي.

بأن ذلك ليس بجسميته المشتركة، بل لمبادىء خاصة نسميها نفسًا، ربما يشعر بأن الأولى ذكر القوة.

قلنا: أما إيثاره على الصورة فلأنها بالحقيقة اسم لما يحل المادة، فلا يتناول النفس الإنسانية المجردة، إلا بتجوز أو تجديد اصطلاح، ولأنها تقاس إلى المادة، والكمال إلى النوع. في تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير أحد الأنواع ومصدر الأفعال، يكون المقيس إلى أمر هو نفس ذلك المتحصل أولى من المقيس إلى أمر بعيد لا يكون هو معه إلا بالقوة، ولا ينتسب إليه شيء من الأفاعيل.

هذا ملخص كلام الشفاء. وتقدير الإمام أن المقيس إلى النوع أولى، لأن ما في الدلالة على النوع دلالة على المادة، لكونها جزءًا منه من غير عكس، ولأن النوع أقرب إلى الطبيعة الجنسية من المادة. وكان معناه أن النفس تقاس إلى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة، التي إنما تتحصل وتتم نوعًا، لما يضاف إليها من الفصل، بل النفس، فتعريفها بالكمال المقيس إلى النوع الذي هو أقرب إلى الجنس من حيث إنهما متحدان في الجود، لا يتمايزان إلا في العقل، بأن أخذ هذا مبهمًا، وذاك متحصلًا، يكون أولى، هذا وقد يتوهم مما ذكره الإمام، أن النفس كمال بالقياس إلى أن الطبيعة الجنسية كانت ناقصة، وبانضياف الفصل إليها، كمل النوع، إن الكمال يكون بالقياس إلى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف[1]. وحينئذٍ يكون توسيط النوع وكونه أقرب إلى طبيعة الجنس

---

(١) قال في المواقف: في تعريف النفس وهي ثلاث: الأولى: النفس النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو، فالكمال جنس، وبأول يخرج الكمالات الثانية كتوابع الأول من العلم والقدرة، وبالجسم يخرج كمال المجردات، وبالطبيعي يخرج الصناعي كالسرير والكرسي، وبالآلي يخرج العناصر إذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات، وبالحيثية يخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين. الثانية: النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالإرادة. الثالثة: النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي. وإن أردنا تعريف النفس مطلقًا، قلنا: النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك لإرادة أو يعقل الكليات ويستنبط الرأي. وقد يعبر عنها بلازم واحد وهو من حيث إنه ذو حياة بالقوة.

تنبيهات: الأول: أنا نشاهد أجسامًا يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا، وليس ذلك للجسمية المشتركة للتخلف، فهي لمبادىء غير جسميتها وتسمى نفسًا، فالنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة، وبالقياس إلى المادة التي تحملها صورة وإلى طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال وتعريفها بالكمال أولى من الصورة إذ هي المنطبقة في المادة والناطقة ليست كذلك لكنها كمال للبدن كما أن الملك كمال للمدنية، ولأنه مقيس إلى النوع وهو أقرب إلى طبيعة الجنس من المادة التي تقاس إليها الصورة.

=

مستدركًا، وهو فاسد على ما لا يخفى. وأما إيثاره على القوة، فلأنها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك، ومبدأ القبول والانفعال كالإحساس، وكلاهما معتبر في العقل، وفي الاقتصار على أحدهما، مع أنه إخلال بما هو مدلول النفس، استعمال للمشترك في التعريف، وكذا في اعتبارهما جميعًا، ولأن الشيء إنما يكون نفسًا بكونه مبدأ الآثار، ومكمل النوع، ولفظ القوة لا يدل إلا على الأول، بخلاف لفظ الكمال، ولا شك أن تعريف الشيء بما ينبىء عن جميع الجهات المعتبرة فيه، يكون أولى. ففي الجملة لما أمكن تفسير النفس بما يعم السماويات والأرضيات، ثم تمييز كل بما يخصها، وكان ذلك أقرب إلى الضبط آثره في المتن.

فإن قيل: قد ذكروا أن للسمويات حسًا وحركة، وتعقلًا كليًا، فعلى هذا لا يصلح ذلك مميزًا للحيوانية والإنسانية.

قلنا: ذكر في الشفاء أن المراد بالحس هٰهنا ما يكون على طريق الانفعال، وارتسام المثال، وبالتعقل ما هو شأن العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، وأمر السمويات ليس كذلك.

(قال: ثم مقتضى قواعدهم أن يكون في الإنسان مثلًا نفس إنسانية، وأخرى حيوانية، وأخرى نباتية، لكن ذكروا. أن ليس الأمر كذلك، بل يصدر عن النباتية ما يصدر عن القوة المعدنية، وعن الحيوانية ما يصدر عنها، وعن الإنسانية ما يصدر عن الكل).

يعني أن مقتضى ما ذكروا من أن كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة، وأن لكل نوع من الأجسام صورة نوعية، هي جوهر حال في المادة، وأن البدن الإنساني يتم جسمًا خاصًا، ثم تتعلق به النفس الناطقة، يقتضي أن يكون في الإنسان نفس هي مبدأ تعقل الكليات، وكذا في كل حيوان بخواصه، وأخرى مبدأ الحركات والإحساسات، وأخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل.

= الثاني: النفس في بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن لكن لا يتناوله اسم النفس إلا باعتبار تعلقها به، وقد يكون للشيء باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه اسم آخر فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن يأخذ فيه المضاف إليه وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جوهرها فهي ذاتية من جهة التسمية.

الثالث: هذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية لما عرفت أنا أعطيناها اسم النفس من حيث تختلف أفعالها، والنفوس الفلكية ليست كذلك، ولا تعلم رسمًا يتناولها، فإنا لو قلنا: مبدأ الأفعال كان كل قوة كالطبيعة نفسًا، ولو شرطنا القصد خرجت النفس النباتية (شرح المواقف ٧/ ١٨٠ ـ ١٨٥).

لكن ذكر في شرح الإشارات[1] وغيره. أن ليس الأمر كذلك، بل المركبات منها ما له صورة معدنية، يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الأسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة، ومنها ما له صورة تسمى نفسًا نباتية يصدر عنه مع الحفظ المذكور جمع أجزاء أخر من الأسطقسات، وإضافتها إلى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية، والإنماء والتوليد، ومنها ما له صورة تسمى نفسًا حيوانية، يصدر عنها مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الإرادية، ومنها ما له نفس مجردة، يصدر عنها مع الأفعال السابقة كلها النطق وما يتبعه.

(قال: وأما عندنا فاستناد الآثار إلى القادر، واختلاف الأجسام بالعوارض، بكونها من جواهر متجانسة، إلا أن النصوص شهدت بأن للإنسان روحًا[2]، وراء هذا الهيكل المحسوس، الدائم التبدل والتحلل، وكادت الضرورة تقتضي بذلك، ولو بأدنى بنية، وهو المراد بالنفس الإنسانية، والمعتمد من آراء المتكلمين.

إنها جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل، أو الأجزاء الأصلية الباقية، التي لا تقوم الحياة بأقل منها، وكأنه المراد بالهيكل المحسوس، والبنية المحسوسة: أي

---

(١) شرح الإشارات: تقدم التعريف به في هذا الجزء.

(٢) الروح: قال كثير من أرباب علم المعاني وعلم الباطن والمتكلمين: لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه، وهو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده، بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥]. روي أن اليهود قالوا لقريش: اسألوا محمدًا عن ثلاثة أشياء فإن أخبركم عن شيئين وأمسك عن الثالثة فهو نبي. اسألوه عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح. فسألوا رسول الله ﷺ عنها، فقال: غدًا أخبركم ولم يقل إن شاء الله تعالى، فانقطع عنه الوحي أربعين يومًا ثم نزل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَا۟ىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، ثم فسّر لهم قصة أصحاب الكهف وقصة ذي القرنين وأبهم قصة الروح فنزل: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٨٧٥ ـ ٨٧٦). وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «إن أحدكم ليجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات: رزقه وأجله وعمله. وهل هو شقي أو سعيد، فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل الجنة فيدخلها». أخرجه البخاري في بدء الخلق باب ٦، وأحاديث الأنبياء باب ١، والقدر باب ١، والتوحيد باب ٢٨، ومسلم في القدر حديث ١، وأبو داود في السنة باب ١٦، والترمذي في القدر باب ٤، وابن ماجه في المقدمة باب ١٠، وأحمد في المسند ١/ ٣٨٢، ٤١٤، ٤٣٠.

من شأنها أن تحس، ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين، أنها جوهر مجرد متصرف في البدن، متعلق أولًا بروح قلبي، يسري في البدن، فيفيض على الأعضاء قواها لنا وجوه:

الأول: إنا نحكم بالكلي على الجزئي، فيلزم أن ندركهما، ومدرك الجزئي منه هو الجسم، ليس إلا كما في سائر الحيوانات.

الثاني: أن كل أحد يقطع بأن المشار إليه بأنا حاضر هناك وقائم وقاعد، وما ذلك إلا الجسم.

الثالث: لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى الأبدان على السواء، فجاز أن ينتقل فلا يكون زيد الآن، هو الذي كان، والكل ضعيف.

الرابع: ظواهر النصوص، ولا تفيد القطع، وأما الاستدلال، بأنه لا دليل على تجردها، فيجب نفيه، فمع ضعفه معارض، بأنه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه).

يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف أنواع الأجسام، واستناد الآثار إليها، ليحتاج إلى فصول منوعة، ومبادىء مختلفة، بنوا إثبات النفس على الأدلة السمعية، والتنبيهات العقلية، مثل: إن البدن وأعضاءه الظاهرة والباطنة دائمًا في التبدل والتحلل، والنفس بحالها، وأن الإنسان الصحيح العقل، قد يغفل عن البدن وأجزائه، ولا يغفل بحال عن وجود وجدانه ذاته، وأنه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة إلى العلو. وبالجملة، قد اختلفت كلمة الفريقين في حقيقة النفس، فقيل: هي النار السارية في الهيكل المحسوس، وقيل: هي الهواء، وقيل: الماء، وقيل: العناصر الأربعة، والمحبة والغلبة، أي الشهوة والغضب، وقيل: الأخلاط الأربعة، وقيل: نفس كل شخص مزاجه الخاص، وقيل: جزء لا يتجزأ في القلب.

وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، وكان هذا مراد مَن قال: هي هذا الهيكل المحسوس، والبنية المحسوسة. أي التي من شأنها أن يحس بها.

وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته، نافذ من جواهر الأعضاء، سارٍ فيها سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت، وقيل: إنها أجسام لطيفة متكونة في القلب، سارية في الأعضاء من طريق الشرايين أي العروق الضاربة، أو متكونة في

الدماغ، نافذة في الأعصاب النابتة منه إلى جملة البدن، واختيار المحققين من الفلاسفة، وأهل الإسلام، أنها جوهر في ذاته، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، ومتعلقه أولًا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه، ويفيده قوة بها تسري في جميع البدن، فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة. فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الأجسام بوجوه:

الأول: أن المدرك للكليات أعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات. لأنا نحكم بالكلي على الجزئي. كقولنا: هذه الحرارة حرارة، والحكم بين الشيئين، لا بد أن يتصورهما، والمدرك للجزئيات جسم، لأنا نعلم بالضرورة، أنا إذا لمسنا النار، كان المدرك لحرارتها، هو العضو اللامس، ولأن غير الإنسان من الحيوانات يدرك الجزئيات، مع الاتفاق على أنا لا نثبت لها نفوسًا مجردة.

وردّ بأنا لا نسلم أن المدرك لهذه الحرارة هي العضو اللامس، بل النفس بواسطته، ونحن لا ننازع في أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس، لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات، وإذا لم يجعل العضو مدركًا أصلًا، لا يلزم أن يكون الإدراك مرتين، والإنسان مدركين على ما قيل.

ويمكن دفعه بأنه يستلزم إما إثبات النفوس المجردة للحيوانات الأخر، وإما جعل إحساساتها للقوى والأعضاء، وإحساسات الإنسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت.

الثاني: أن كل واحد منا يعلم قطعًا أن المشار إليه بأنا وهو النفس. متصف بأنه حاضر هناك، وقائم وقاعد وماشٍ وواقف، ونحو ذلك من خواص الأجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم. وقريب من ذلك ما يقال: إن للبدن إدراكات هي بعينها إدراكات المشار إليه، بأنا أعني النفس، مثل إدراك حرارة النار، وبرودة الجمد، وحلاوة العسل، وغير ذلك من المحسوسات، فلو كانت النفس مجردة، أو مغايرة للبدن، امتنع أن تكون صفتها غير صفته.

والجواب: أن المشار إليه. بأنا وإن كان هو النفس على الحقيقة، لكن كثيرًا ما يشار به إلى البدن أيضًا، لشدة ما بينهما من التعلق، فحيث توصف بخواص الأجسام كالقيام والقعود، وكإدراك المحسوسات عند مَن يجعل المدرك نفس الأعضاء والقوى لا النفس بواسطتها، فالمراد به البدن.

وليس معنى هذا الكلام، أنه لشدة تعلقها بالبدن، واستغراقها في أحواله غفل فيحكم عليها بما هو من خواص الأجسام على ما فهمه صاحب الصحائف، ليلزم كونها في غاية الغفلة.

الثالث: أنها لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى جميع البدن على السواء، فلم تتعلق ببدن دون آخر، وعلى تقدير التعلق، جاز أن تنتقل من بدن إلى بدن آخر، وحينئذٍ لم يصلح القطع بأن زيدًا الآن هو الذي كان بالأمس.

وردّ بأن لا نسلم أن نسبتها إلى الكل على السواء، بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله إلا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص.

الرابع: النصوص الظاهرة من الكتاب والسنّة تدل على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الأجسام كالدخول في النار، وعرضها عليها، وكالترفرف حول الجنازة، وككونها في قناديل من نور، أو في جوف طيور خضر[1]، وأمثال ذلك، ولا خفاء في احتمال التأويل، وكونها على طريق التمثيل، ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعمًا منهم، أن مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك، وقد يستدل بأنها لا دليل على تجردها، فيجب أن لا تكون مجردة، لأن الشيء إنما يثبت بدليل، وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بأنه لا دليل على كونها جسمًا أو جسمانيًا، فيجب أن لا تكون كذلك.

(قال: احتجوا بوجوه:

الأول: أنها بتعلقها تكون محلًا لما ليس بمادي كالمجردات، ولما يمتنع اختصاصه لوضع ومقدار كالكليات، ولما لا يقبل الانقسام كالوجود، والوحدة، والنقطة، وسائر البسائط التي إليها تنتهي المركبات، ولا يمتنع اجتماعه في جسم كالضدين، بل الصور

---

(١) روى الإمام مسلم في كتاب الإمارة حديث رقم ١٢١: عن مسروق قال: سألنا عبد الله عن هذه الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عمران: ١٦٩]، قال: أما إنا قد سألنا رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل فاطلع إليهم ربهم إطلاعة فقال: هل تشتهون شيئًا؟ قالوا: أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا ففعل ذلك بهم ثلاث مرات فلما رأوا أنهم لن يتركوا من أن يسألوا، قالوا: يا رب نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى، فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا». أخرجه أبو داود في الجهاد باب ٢٥، والترمذي في تفسير سورة ٣، باب ١٩، وابن ماجه في الجهاد باب ١٦، وأحمد في المسند ١/ ٢٦٦.

والأشكال المختلفة دون مجرد، إذ لا تزاحم فيه بين الصور، ولو من الضدين أو النقيضين، ومبناه على أن كون التعقل بحصول الصورة، وعلى نفي ذي وضع غير منقسم، وعلى تساوي الصورة وذي الصورة، في التجرد وفي الوضع والمقدار، وفي قبول الانقسام، وفي التضاد وإعدامها، وعلى استلزام انقسام المحل انقسام الحال، فيما يكون الحلول لذات المحل، لا لطبيعة تلحقه كالنقطة في الخط المتناهي).

أي احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه:

الأول: أنها تكون محلًا لأمور يمتنع حلولها في الماديات، وكل ما هو كذلك يكون مجردًا بالضرورة. أما بيان كونها محلًا لأمور هذا شأنها، فلأنها تتعقلها وقد سبق أن التعقل، إنما يكون بحلول الصورة، وانطباع المثال، والمادي لا يكون صورة لغير المادي، ومثالًا له.

وأما بين تلك الأمور وامتناع حلولها في المادة، فهو أن من جملة معقولاتها الواجب وأن لم تعقله بالكنه، والجواهر المجردة، وإن لم نقل بوجودها في الخارج، إذ ربما يعقل المعنى فيحكم بأنه موجود، أو ليس بموجود، ولا خفاء في امتناع حلول صورة المجرد في المادي، ومنها المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشركة كالإنسانية المتناولة بزيد وعمرو، فإنها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والأوضاع والكيفيات وغير ذلك، مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج، بل يجب تجردها عن جميع ذلك، وإلا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك. والحاصل أن الحلول في المادي، يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير، والأوضاع والكيفيات، وغير ذلك. والكلية تنافي ذلك. فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلًا للصورة الكلية، عاقلة لها، واللازم باطل. ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام، كالوجود والوحدة، والنقطة وغير ذلك. وإلا لكان كل معقول مركبًا من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال.

ومع ذلك، فالمطلوب وهو وجود ما لا ينقسم أصلًا، حاصل، لأن الكثرة عبارة عن الوحدات، وإذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم أن يكون محله العاقل له غير جسم، بل مجردًا، لأن الجسم والجسماني منقسم. وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال، فيما يكون الحلول لذات المحل، كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم، لا لطبيعة تلحقه، كحلول النقطة في الخط لتناهيه، وكحلول الشكل في السطح، لكونه ذا نهاية واحدة أو أكثر، وكحلول المحاذاة في الجسم، من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه، وكحلول الوحدة في الأجزاء من حيث هي مجموع، ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها إلا في المجردات دون الجسم، كالضدين وكعدة من الصور

والأشكال، فإنه لا تزاحم بينها في العقل، بل نتصورها، ونحكم فيما بينها، بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكمًا ضروريًا.

وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن أن يجعل وجوهًا أربعة: بأن يقال: لو كانت النفس جسمًا، لما كانت عاقلة للمجردات أو للكليات، أو للبسائط، أو للمانعات.

والجواب: أن مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم، منها أن تعقل الشيء، يكون بحلول صورته في العاقل، لا بمجرد إضافة بين العاقل والمعقول.

ومنها: أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة، ولمَ لمْ يجز أن تكون جوهرًا وضعيًا غير منقسم، كالجزء الذي لا يتجزأ؟

ومنها: أن الشيء إذا كان مجردًا كانت صورته الإدراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي، ولمَ لمْ يجز أن تكون حالة في جسم عاقل؟ لكنها إذا وجدت في الخارج، كانت ذلك الشيء المجرد.

ومنها: أن صورة الشيء إذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك، كان الشيء أيضًا مختص بذلك، ولمَ لمْ يجز أن يكون في ذاته غير مختص بشيء من الأوضاع، والكيفيات والمقادير. ومنها أن الشيء إذا لم يقبل الانقسام، كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك، ولو لم يجز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل، مع كون الشيء غير منقسم لذاته، ولو لحلوله في منقسم.

ومنها: أن الشيئين إذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك.

وقد سبق أن صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الأحكام.

ومنها: أن اجتماعهما في العاقل لا يجوز أن يكون لقيام كل منهما بجزء منه.

ومنها: أن انقسام المحل، يستلزم انقسام الحال فيه لذاته، ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني، المنقسم البتة، بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، ولا يخفى أن بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة.

(قال الثاني: إنها تدرك ذاتها، وآلاتها، وإدراكاتها، ولا يلحقها بكثرة الأفعال، وضعف الأعضاء والآلات ضعف وكلال. بل قوة وكمال، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، ومرجعه إلى استقراء وتمثيل).

أي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس، أنها متصفة بصفات لا توجد للماديات، وكل ما هو كذلك يكون مجردًا بالضرورة.

بيان الأول: أنها تدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها، ولا يلحقها بكثرة الإدراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال، بل ربما تصير أقوى وأقدر على الإدراك، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، وهذا يمكن أن يجعل وجوهًا:

أحدها: أنها تدرك ذاتها، وآلاتها، وإدراكاتها، والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة، والسامعة، والوهم، والخيال، لأنها إنما تعقل بتوسط آلة، ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وإدراكاته.

وثانيها: أن النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن وأعضائه وقواه، بل تثبت علمه أو تزيد، فإن الإنسان في سن الانحطاط، يكون أجود تعقلًا منه في سن النمو، لما حصل له من التمرن على الإدراكات، واستحضار صور المدركات، وكذا عند توالي الأفكار المؤدية إلى العلوم، مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات، وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضيات.

فلو كان تعقلها بآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال.

وثالثها: أنها لو كانت من الماديات، لوهنت بكثرة الأفعال والحركات، لأن ذلك شأن القوى الجسمانية، بحكم التجربة والقياس أيضًا فإن صدور الأفعال عن القوى الجسمانية لا يكون إلا مع انفعال لموضوعاتها، كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة، وكتحرك الأعضاء عند تحريك غيرها في المحركة، والانفعال لا يكون إلا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل، ويمنعه عن المقاومة فيوهنه، وهم معترفون بأن الوجوه الثلاثة إقناعية لا برهانية، لجواز أن تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وإدراكاتها من غير توسط آلة، وكذا لما هو آلة لها في سائر الإدراكات، وأن يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن، أو بعضو لا يلحقه الاختلال، أو يتأخر اختلاله، وأن يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال، والانفعال.

(قال الثالث: إن القوة العاقلة لو كانت في جسم، فإما أن يكفي في تعقله حضوره فلا ينقطع، كتعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة، التي ليست بالمقايسة إلى شيء، أو لا فلا يحصل أصلًا، لامتناع تعدد الصور لشيء واحد في مادة واحدة، ومبناه على كون الإدراك بحصول الصورة).

لو كنت النفس الناطقة جوهرًا[١] ساريًا في جسم، أو عرضًا[٢] حالًا فيه لزم أن يكون تعقلها لذلك الجسم، سواء كان تمام البدن، أو بعض أعضائه كالقلب والدماغ دائمًا، أو غير واقع أصلًا. واللازم باطل. لأن البدن وأعضاءه مما يعقل تارة، ويغفل عنه أخرى بحكم الوجدان، وجه اللزوم أنه إما أن يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة، أو لا بل يتوقف على حضور الصورة منه، كإدراك الأمور الخارجية، فإن كان الأول لزم الأول، لوجود وجود الحكم عند تمام العلة، كإدراك النفس لذاتها، ولصفاتها الحاصلة لها، لا بالمقايسة إلى الغير، ككونها مدركة لذاتها، بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة إلى الأشياء المغايرة لها، ككونها مجردة عن المادة، غير حاصلة في الموضوع، فإنها لا تدركها دائمًا، بل حال المقايسة فقط، وإن كان الثالث لزم الثاني، لأنه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت، كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم تكن، وإذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم، لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه، فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد. أعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه، والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس إياه، وذلك محال، لأن الصورتين متغايرتان ضرورة، والأشخاص المتجددة الماهية يمتنع أن تتغاير من غير تغاير المواد، وما يجري مجراها، ومبنى هذا الاحتجاج، على أن ليس الإدراك مجرد إضافة مخصوصة بين المدرك والمدرَك، بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك، وإلا لجاز أن لا يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيًا في تعقله، ومع هذا لا يحتاج إلى انتزاع الصورة، بل إلى حصول شرائط تلك الإضافة المخصوصة.

وأيضًا لا تماثل بين الصورتين، لأن المنتزعة حالة في النفس، والأصلية في الجسم، بل في مادته، ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف، إلا في كون إحداهما منتزعة قائمة بالنفس، والأخرى أصلية قائمة بالمادة، فاجتماع المثلين، إنما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق.

وههنا الامتياز باقٍ، وإن جعلا قائمين لشيء واحد، لأن قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الأصلية، على أن الحق إن قيامها بمادة الجسم، وقيام المنتزعة بالجسم نفسه، وإن ذلك إنما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الأجزاء.

---

(١) الجوهر: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجوهر» في الجزء الأول.

(٢) العرض: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «العرض» في الجزء الأول.

(قال: ثم بنوا على استلزام إدراك الكلي تجرد العقل، والجزئي توسط الآلات. تارة إن للأفلاك نفوسًا مجردة، وقوى جسمانية، لما أن حركاتها ليست طبيعية. لأن المطلوب بالطبع لا يكون مهروبًا عنه بالطبع، ولا قسرية، لأنها إنما تكون على خلاف الطبع، فتنتفي بانتفائه، وعلى وفق القاسرة فتشابه، بل إرادية، ولا يكفي التخيل المحض، لأنه لا ينتظم أبدًا، ولا التعقل الكلي، لأنه لا يصلح مبدأ لجزئيات الحركة، لاستواء نسبته إلى الكل، وأكثر المقدمات في حيّز المنع).

يشير إلى أن للأفلاك نفوسًا مجردة لتعقل الكليات، وقوى جسمانية، لتخيل الجزئيات، وذلك لأن حركاتها المستديرة ليست طبيعية. لأن الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة إلى حالة ملائمة، فلو كانت طبيعية، لزم في الوصول إلى كل نقطة أن يكون مطلوبًا بالطبع، من حيث الحركة إليها، ومهروبًا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها، وهو محال. ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة، لأن الحركة إلى النقطة التي فيما بين المبدأ والمنتهى، ليست لأن الوصول إليها مطلوب بالطبع، لأن الوصول إلى المطلوب بالطبع. أعني الحصول في الحيّز، لا يمكن بدون ذلك، ولا كذلك حال المستديرة. أما فيما لا ينقطع عند تمام دوره فظاهر، وأما فيما ينقطع فلأن المطلوب بالطبع. لو كان هو الوصول إلى نقطة الانقطاع، لكان مقتضى طبع كل جزء من أجزاء الجسم الواحد البسيط شيئًا آخر، وهو الحيّز الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع، ولكان مقتضى الطبع إيثار الطريق الأطول على الأقصر، ولا قسرية لأنها إنما تكون على خلاف الطبع، فحيث لا طبع فلا قسر، وعلى وفق القاسر فلا تختلف في الجهة والسرعة والبطء، فتعين أن تكون إرادية مقرونة بالإدراك، ولا يكفي لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلي لأن نسبته إلى الكل على السواء، ولا إدراكات جزئية، وتخيلات محضة، لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع، واختلاف. كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية، فإذن لا بد لتلك الحركات من إرادات وإدراكات جزئية. وقد تقرر أن ذلك لا يمكن إلا بقوى جسمانية، ومن إرادات وتعقلات كلية، وقد تقرر أن ذلك لا يكون إلا للذات المجردة. فثبت أن المباشر لتحريك الأفلاك قوى جسمانية، هي بمنزلة النفوس الحيوانية لأبدانها، ونفوس مجردة ذوات إرادات عقلية، وتعقلات كلية، هي بمنزلة نفوسنا الناطقة.

واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والإرادية، وأن التعقل الكلي لا يكون إلا للمجردات، ولا الجزئي إلا بالجسمانيات.

بأنا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكًا بالطبع، لم لا يجوز أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيئًا من الأيون، والأوضاع التي تترك؟

ولا نسلّم أن القسر لا يكون إلا على خلاف الطبع، وأن القاسر لا يكون إلا متشابهًا، ليلزم تشابه الحركات، وأن الكلي من الإرادة. والإدراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات. لم لا يجوز أن تستند الحركات المتعاقبة إلى إرادات وإدراكات كلية متعاقبة، لا إرادة وإدراك للحركة على الإطلاق.

وتحقيق ذلك ما أشار إليه ابن سينا في الإشارات، من أن المطلوب بالحركة الوضعية، لا يكون إلا الوضع المعين، ويمتنع أن يكون موجودًا، لأن الحاصل لا يطلب، وأن يكون في الحركة السرمدية[١] جزئيًا، لأن الحركة المتوجهة إليه تنقطع عنده، فمطلوب إرادة الفلك، يجب أن يكون وضعًا معينًا مفروضًا كليًا تفرضه الإرادة. وتتجه إليه بالحركة، والمتعين، لا ينافي الكلية، لأن كل واحد من كل كلي، فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي.

واعلم أن المشهور من مذهب المشائين[٢]، والمذكور في النجاة والشفا، أن النفوس الفلكية، قوى جسمانية منطبعة في المواد، بمنزلة نفوسنا الحيوانية.

وصرح في الإشارات. بأن لها نفوسًا مجردة، بمنزلة نفوسنا الناطقة.

فقال الإمام: فيجب أن يكون لكل فلك نفس مجردة، هي مبدأ الإرادة الكلية، ونفس منطبعة هي مبدأ الإرادة الجزئية.

وردّ عليه الحكيم المحقق[٣]. بأن هذا مما لم يذهب إليه أحد، وأن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين. أعني ذا ذاتين متباينتين، هو آلة لهما، بل الإرادات الجزئية تنبعث عن إرادة كلية، ومبدئهما نفس واحدة مجردة، تدرك المعقولات بذاتها، والجزئيات بجسم الفلك، وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية، التي هي باعتبار تحريكها قوة، كما في نفوسنا وأبداننا بعينها. ولا يخفى أن هذا مناقشة في اللفظ حيث سمي تلك الصورة والقوة نفسًا.

المبحث الثاني

(قال: المبحث الثاني: النفوس متماثلة لوحدة حدها، وقيل: متخالفة لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف).

---

(١) السرمدي: ما أول له ولا آخر، والأزلي ما لا أول له، والأبدي ما لا آخر له.
(٢) المشاؤون: تقدم التعريف بهم في الجزء الأول.
(٣) الحكيم المحقق: هو نصير الدين الطوسي، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

ذهب جمع من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس الحيوانية والإنسانية متماثلة متحدة الماهية، واختلاف الأفعال والإدراكات عائد إلى اختلاف الآلات، وهذا لازم على القائلين بأنها أجسام، والأجسام متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض، وأما القائلون بأن النفوس الإنسانية مجردة. فذهب الجمهور منهم إلى أنها متحدة الماهية، وإنما تختلف في الصفات والملكات، لاختلاف الأمزجة والأدوات. وذهب بعضهم إلى أنها مختلفة الماهية.

بمعنى أنها جنس تحته أنواع مختلفة، تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية، متناسبة الأحوال، بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع، ويشبه أن يكون قوله عليه السلام: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»[1]. وقوله عليه السلام: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[2] إشارة إلى هذا. وذكر الإمام[3] في المطالب العالية[4]، أن هذا هو المذهب هو المختار عندنا. وإما بمعنى أن يكون كل فرد منها مخالفًا بالماهية لسائر الأفراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة. فلم يقل به قائل تصريحًا. كذا ذكره أبو البركات[5] في المعتبر[6]. احتج الجمهور بأن ما يعقل من النفس، ويجعل حدًا لها معنى واحد، مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن، والحد تمام الماهية وهذا ضعيف، لأن مجرد التحديد بحد واحد، لا يوجب الوحدة النوعية. إذ المعاني الجنسية أيضًا كذلك. كقولنا: الحيوان جسم حساس

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ١٩، والمناقب باب ١، ٢٥، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ١٩٩، وأحمد في المسند ٢/٢٥٧، ٢٦٠، ٣٩١، ٤٣٨، ٤٨٥، ٤٩٨، ٥٢٥، ٥٣٩، ٣/٣٦٧. وفي هذا المعنى أيضًا رُوي عن أبي هريرة أنه قال: قيل للنبيّ ﷺ: من أكرم الناس؟ قال: «أكرمهم أتقاهم»، قالوا: يا نبيّ الله ليس عن هذا نسألك، قال: «فأكرم الناس يوسف نبيّ الله ابن نبيّ الله ابن نبيّ الله ابن خليل الله»، قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «أفعن معادن العرب تسألونني؟» قالوا: نعم، قال: «فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا». أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ٨، ١٤، ١٩، وتفسير سورة ١٢، باب ٢، ومسلم في الفضائل حديث ١٦٨، وأحمد في المسند ٢/ ٤٣١.

(٢) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ٢، ومسلم في البر حديث ١٥٩، ١٦٠، وأبو داود في الأدب باب ١٦، وأحمد في المسند ٢/ ٢٩٥، ٥٢٧، ٥٣٧.

(٣) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٤) هو كتاب «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» للإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. وشرحه عبد الرحمٰن المعروف بجلبي زادة (كشف الظنون ٢/ ١٧١٤).

(٥) أبو البركات: البغدادي، تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٦) المعتبر: هو كتاب «المعتبر في المنطق».

متحرك بالإرادة، وإن ادعى أن هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن أي فرد، وأي طائفة تفرض فهو ممنوع، بل ربما يحتاج إلى ضم مميز جوهري، وقد يحتج بأنها متشاركة في كونها نفوسًا بشرية، فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات.

والجواب: بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات: أن التركيب العقلي من الجنس، والفصل لا ينافي التجرد، ولا يستلزم الجسمية. واحتج الآخرون بأن اختلاف النفوس في صفاتها، لو لم يكن لاختلاف ماهياتها، بل لاختلاف الأمزجة والأحوال البدنية، والأسباب الخارجية لكانت الأشخاص المتقاربة جدًا في أحوال البدن، والأسباب الخارجة متقاربة البتة في الملكات، والأخلاق من الرحمة والقسوة، والكرم والبخل، والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل، إذ كثيرًا ما يوجد الأمر بخلاف ذلك، بل ربما يوجد الإنسان الواحد قد تبدل مزاجه جدًا، وهو على غريزته الأولى. ولا خفاء في أن هذا من الإقناعيات الضعيفة لجواز أن يكون ذلك لأسباب أخر لا نطلع على تفاصيلها.

(قال: واستنادها إلى القادر المختار عندنا يقتضي حدوثها مجردة كانت أو لا، واختلفت ظواهر النصوص، في أن الحدوث قبل البدن أو بعده، وأما عند الفلاسفة. فقيل قديمة. لأن الحادث لا يكون أبديًا، ولا عن المحل غنيًا، وكلاهما ممنوع، وقيل: حادثة لوجوه:

الأول: أنها قبل التعلق تكون معطلة، ولا تعطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة، فإنها في روح وريحان أو عذاب ونيران[1].

الثاني: أنه إذا حدث للبدن مزاجه الخاص، فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض[2]، والمشروط بالحادث حادث.

---

(١) وهذا كما قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩٠﴾ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩١﴾ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُكَذِّبِينَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٩٢﴾ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ ﴿٩٣﴾ وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ ﴿٩٤﴾﴾ [الواقعة: ٨٨ ـ ٩٤].

(٢) الفيض: في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله، والفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائمًا لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، فلو وهب إنسان شيئًا لغرض وعوض لا تسمى تلك الهبة فيضًا اصطلاحًا ولا يسمى ذلك الإنسان فياضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٢٩٣). والفيض أو الصدور، مذهب فلسفي يقوم على القول بأن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول، أي الله تعالى، كما يفيض النور عن الشمس، وقد=

فإن قيل: فيلزم انتفاؤه بانتفائه.

قلنا: هو شرط الحدوث لا الوجود.

واعترض: بأن المترصد لاكتساب الكمال لا يكون معطلًا، وبأن المزاج شرط التعلق لا الحدوث.

الثالث: وهو العمدة، أنها بعد التعلق متعددة قطعًا، فقبله إن كانت واحدة، فالتعدد بعد الوحدة، مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب، وإن كانت متعددة فتمايزها بالماهية، ولوازمها ينافي التماثل، وبما يحل فيها، كالشعور بهويتها مثلًا يستلزم الدور، وبالعوارض المادية، بأن يتعاقب الأبدان لا عن بداية يستلزم التناسخ[1]، وقدم الجسم، وأما بعد المفارقة، فالامتياز باقٍ، لما حصل لكل من الخواص، وأقلها الشعور بهويتها.

= فاضت هذه الموجودات عن الله على مراتب متدرجة وليس دفعة واحدة، إذ إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر، وهكذا إلى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام. ومن القائلين بهذا المذهب في الفلسفة الإسلامية الفارابي وابن سينا، ويمكن القول بوجود تقابل بين القول بالفيض والقول بالخلق، ومن هنا فإننا نجد الفلاسفة القائلين بالفيض كالفارابي وابن سينا يقولون أيضًا بقدم العالم، وبالتالي لا نجد الأشاعرة القائلين بفكرة الخلق من العدم يذهبون إلى القول بنظام الفيض أو الصدور. ونجد نظرية الفيض عند الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ونجدها عند ابن سينا في كتاب «الشفاء» وخصوصًا القسم الإلٰهي منه، وكتاب «النجاة»، وكتاب «الإشارات والتنبيهات». ومن الذين نقدوا القول بالفيض الفيلسوف أبو البركات البغدادي في كتابه «المعتبر في الحكمة». كما نجد عند ابن رشد في كثير من كتبه، وخاصة كتابه «تهافت التهافت» الذي رد فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي. نقدًا عنيفًا للقول بالفيض، وذلك على الرغم من أن أبا البركات البغدادي يميل إلى القول بقدم العالم، وابن رشد يقول بقدم العالم صراحة (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٦٣ ـ ٦٦٤).

(١) التناسخ: عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر، وأهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون: إن النفوس الناطقة إنما تبقى مجردة عن الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية، أي الجسمانية، فتخلصت ووصلت إلى عالم القدس، وأما النفوس التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تردد الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها. فحينئذٍ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان، ويسمى هذا الانتقال نسخًا. وقيل: ربما نزلت من البدن الإنساني إلى بدن حيوان يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان، ويسمى هذا الانتقال مسخًا، وقيل: ربما نزلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخًا، وقيل: إلى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخًا. قالوا هذه التنزلات المذكورة هي مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة من جهنم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥١١ ـ ٥١٢).

واعترض بمنع التماثل، ولو بين نفسين، ومنع استحالة قدم الجسم، والتناسخ كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس.

فإن قيل: تعين النفس إنما يكون ببدن معين، فقبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ أو لم يبطل.

قلنا: لا بد من إبطال أن يتعين قبله ببدن آخر معين، وهكذا.

وقد يجاب بأن الخصم معترف بالمقدمتين).

يعني: أن النفوس الإنسانية سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار. وإنما الكلام في أن حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[1] أو بعده لقوله تعالى بعد ذكر أطوار البدن ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] إشارة إلى إفاضة النفس، ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد، على أن المراد بالأرواح النفوس البشرية، أو الجواهر العلوية. ولا في الآية: على أن المراد أحداث النفس أو أحداث تعقلها بالبدن.

وأما الفلاسفة: فمنهم مَن جعلها قديمة لوجهين:

أحدهما: أنها لو كانت حادثة لم تكن أبدية، واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء، وجه اللزوم، أن كل حادث فاسد، أي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقًا بعدم، وقبول العدم ينافي الأبدية، لأن معناها. دوام الوجود فيما يستقبل.

وردّ: بأنه إن أريد أنه قابل للعدم اللاحق، فنفس المدعي، وإن أريد الأعم، فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته.

وثانيهما: أنها لو كانت حادثة لم تكن مجردة، بل مادية لما مرّ من أن كل حادث مسبوق بالمادة والمدة.

وردّ بمنع الملازمة. فإن ما مرّ على تقدير تمامه، لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث، بل يحلها، أو يتعلق بها، وهذا لا ينافي كونه مجردًا في ذاته، وذهب أرسطو[2] وشيعته إلى أنها حادثة لوجوه:

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ السيوطي في الحاوي للفتاوى ١/ ٥٧٢، وأخرجه بلفظ: «خلق الله الأرواح قبل الأجسام» العجلوني في كشف الخفا ١/ ٢٦٥.

(٢) أرسطو: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

الأول: أنها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة، ولا معطل في الطبيعة، وجه اللزوم على ما سيجيء في إبطال التناسخ، ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن، لأنها تكون ملتذة بكمالاتها، أو متألمة برذائلها، وجهالاتها، فتكون في شغل شاغل.

وردّ بعد تسليم أن لا تعطيل في الطبيعة، وأن ليس للنفس قبل البدن إدراكات وكمالات، ولا تعلق لجسم آخر، بأن الترصد لاكتساب الكمال شغل، فلا تكون معطلة.

الثاني: أنها مشروطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه، لتمام الاستعداد في القابل، وعموم الفيض من الفاعل، والمشروط بالحادث حادث بالضرورة.

فإن قيل: فيلزم أن ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط.

قلنا: يجوز أن يكون المزاج شرطًا لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات. وردّ بمنع الصغرى، لجواز أن يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها.

الثالث: وهو العمدة في إثبات المطلوب. أن النفوس لو كانت قديمة، فإما أن تكون في الأزل واحدة أو متعددة، لا سبيل إلى الأول لأنها بعد التعلق بالبدن. إما أن تبقى عل وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة. للقطع باختلاف الأشخاص في العلوم والجهالات، وإما أن تتكثر بالانقسام والتجزي، وهو على المجرد محال، أو بزوال الواحد، وحصول الكثير، وهو قول بالحدوث ولا إلى الثاني لأن تمايزها إما بذواتها فينحصر كل في شخص، ولا يوجد نفسان متماثلان، والخصم يوافقنا على بطلانه، وإما بالعوارض وهو أيضًا باطل، لأن اختلاف العوارض، إنما يكون عند تغاير المواد، ومادة النفس هي البدن، ولا بدن في الأزل. لأن المركبات العنصرية حادثة وفاقًا.

ولو سلم، فالكلام في النفوس المتعلقة بالأبدان الحادثة الهالكة، فتمايزها في الأزل بأبدان قديمة، لا يتصور إلا بالانتقال عنها إلى هذه الأبدان. وهو تناسخ، وقد ثبت بطلانه على ما سنشير إليه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهوياتها مثلًا.

قلنا: لأن هذا إنما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغايرًا للحال في تلك. فتعليل التمايز بذلك دور.

فإن قيل: لو صح ما ذكر، ثم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الأبدان، واضمحلالها، لانتفاء العوارض المادية.

قلنا: ممنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الأخرى، وأقلها الشعور بهويتها.

واعترض بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم بطلان كون كل فرد من أفراد النفوس نوعًا منحصرًا في الشخص، إذ لم تقم حجة على أنه يجب أن توجد نفسان متحدتان في الماهية.

وثانيهما: أنا لا نسلم امتناع أن يوجد جسم قديم، تتعلق به النفس في الأزل، ثم تنتقل منه إلى آخر، وآخر على سبيل التناسخ.

كيف: وعمدتهم الوثقى في إبطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء.

فلو بني إثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورًا.

فإن قيل: نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ. بأن نقول: لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن، لما كانت متعينة قبله، فلم تكن موجودة، سواء كان التناسخ حقًا أو باطلًا.

قلنا: الملازمة ممنوعة لجواز أن تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله بآخر، وآخر لا إلى بداية، فتكون موجودة بتعينات متعاقبة، فلا بد من إبطال ذلك.

وقد يجاب عن الاعتراضين: بأن الكلام إلى إلزامي على مَن سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ.

(قال: ثم النفس ناطقة بأن ليس معها في هذا البدن تدبر آخر، ولا لها تدبير في بدن آخر. فهما على التعادل ليس لبدن نفسان، ولا لنفس بدنان لا معًا، ولا على البدل وإلا لزم أن تتذكر شيئًا من أحوال البدن الأول أن ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات، وأن يجامعها نفس أخرى حادثة بتمام الاستعداد، وعموم الفيض.

واعترض بأنها بعد التسليم، إنما يبقى الانتقال إلى بدن آخر إنسان، لا حيوان أو نبات، أو جماد، على اختلاف آراء المتناسخة أو جرم سماوي).

يعني أن كل نفس تعلم بالضرورة أن ليس معها في هذا البدن نفس أخرى، تدبر أمره، وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر، فالنفس مع البدن على التساوي، ليس لبدن واحد إلا نفس واحدة، ولا تتعلق نفس واحدة إلا ببدن واحد، إما على سبيل الاجتماع فظاهر، وإما على سبيل التبادل والانتقال من بدن إلى آخر فلوجوه:

الأول: أن النفس المتعلقة بهذا البدن، لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر، لزم أن تتذكر شيئًا من أحوال ذلك البدن، لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف أحوال البدن واللازم باطل قطعًا.

الثاني: أنها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم أن يكون عدد الأبدان الهالكة مساويًا لعدد الأبدان الحادثة، لئلا يلزم تعطل بعض النفوس، أو اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد، أو تعلق واحدة منها بأبدان كثيرة معًا، لكنا نعلم قطعًا بأنه قد يهلك في مثل الطوفان العام أبدان كثيرة، لا يحدث مثلها إلا في أعصار متطاولة.

الثالث: أنه لو انتقل نفس إلى بدن لزم أن تجتمع فيه نفسًا منتقلة وحادثة، لأن حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل. أعني البدن. وذلك بحصول المزاج الصالح، وعند حصول الاستعداد في القابل، يجب حدوث النفس، لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة، لا يقال: لا بد مع ذلك من عدم المانع، ولعل تعلق المنتقلة مانع، ويكون لها الأولوية في المنع بما لها من الكمال.

لأنا نقول: لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق، بل ربما يكون الأمر بالعكس، فإذن ليس منع الانتقال للحدوث، أولى من منع الحدوث للانتقال.

واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها، بأنها إنما تدل على أن النفس بعد مفارقة البدن، لا تنتقل إلى بدن آخر إنساني. ولا يدل على أنها لا تنتقل إلى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما، على ما جوزه بعض التناسخية[1]، وسماه مسخًا، ولا إلى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخًا، ولا إلى جماد على ما جوزه آخر، وسماه رسخًا، ولا إلى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة.

وإنما قلنا: بعد تسليم المقدمات، لأنه ربما يعترض على الوجه الأول، بمنع لزوم التذكر، وإنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطًا، أو الاستغراق في تدبير البدن الآخر، مانعًا أو طول العهد منسيًا.

وعلى الثاني: بمنع لزوم التساوي، وإنما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازمًا البتة، وعلى الفور، وأما إذا كان جائزًا أو لازمًا، ولو بعد حين فلا لجواز أن لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين، أو تنتقل بعد حدوث الأبدان الكثيرة. وما توهم من

---

(١) انظر الحاشية قبل قليل حول التناسخ والقائلين بالتناسخ.

التعطل[1]، مع أنه لا حجة على بطلانه، فليس بلازم، لأن الابتهاج بالكمالات، أو التألم بالجهالات شغل.

وعلى الثالث: بأنه مبني على حدوث النفس، وكون فاعلها قديمًا[2] موجبًا لا حادثًا، أو قديمًا مختارًا، وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الأحوال والأوضاع الحادثة، وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع أصلًا، والكل في حيّز المنع.

(قال: وغاية متشبثهم في إثبات التناسخ أنه لا معطل في الوجود، وأن النفوس جبلت على الاستكمال، وذلك في التعلق، وأنها قديمة، فتكون متناهية، لاستنادها إلى علل وحيثيات متناهية، لامتناع وجود ما لا يتناهى، والأبدان غير متناهية، والكل ضعيف).

يعني ليس للتناسخية دليل يعتد به، وغاية ما تمسكوا به في إثبات التناسخ على الإطلاق. أن النفس بعد المفارقة إلى جسم آخر إنساني أو غيره، وجوه:

الأول: أنها لو لم تتعلق لكانت معطلة، ولا معطل في الوجود، وكلتا المقدمتين ممنوعة.

الثاني: أنها مجبولة على الاستكمال، والاستكمال لا يكون إلا بالتعلق، لأن ذلك شأن النفس، وإلا كانت عقلًا لا نفسًا.

ورد بأنه ربما كان الشيء طالبًا لكماله، ولا يحصل لزوال الأسباب والآلات، بحيث لا يحصل لها البدل.

الثالث: أنها قديمة لما سبق من الأدلة، فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل، بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والأوضاع، وما يستند إليها فإنها إنما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع، والأبدان مطلقًا، بل الأبدان الإنسانية خاصة غير متناهية، لأنها من الحوادث المتعاقبة المستندة إلى ما لا يتناهى من الأدوار

---

(١) التعطيل: عند أهل الشرع هو الكافر الذي لا يعتقد بوجود الباري جلّ جلاله، وقيل: إن الكافر إن أظهر الإيمان فهو المنافق، وإن أظهر كفره بعد الإيمان فهو المرتد، وإن قال بالشريك في الألوهية فهو المشرك، وإن تدين ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي، وإن ذهب إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه فهو الدهري، وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطّل، وإن كان مع اعترافه بنبوّة النبيّ ﷺ ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٣٦٩).

(٢) يعني بالفاعل: الخالق المدبر، الواحد الأحد، الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد.

الفلكية وأوضاعها، فلو لم تتعلق كل نفس إلا ببدن واحد، لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى، وهو محال بالضرورة.

ورد بمنع قدم النفوس، ومنع لزوم تناهي القدماء لو ثبت فإن الأدلة إنما تمت فيما له وضع، وترتيب وضع لا بتناهي الأبدان وعللها، ومنه لزوم أن يتعلق بكل بدن نفس، وإن أريد الأبدان التي صارت إنسانًا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها.

(قال: والذي ثبت من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير، ومن رد النفوس إلى الأبدان المحشورة فليس من المتنازع في شيء).

قد يتوهم أن من شريعتنا القول بالتناسخ، فإن مسخ أهل مائدة قردة وخنازير[1] يرد لنفوسهم إلى أبدان حيوانات أخر، والمعاد الجسماني. رد لنفوس الكل إلى أبدان أخر إنسانية للقطع بأن الأبدان المحشورة لا تكون الأبدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والأشكال بلا نزاع.

والجواب: أن المتنازع هو أن النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلق في الدنيا بأبدان أخرى للتدبير والتصرف والاكتساب، لا أن تتبدل صور الأبدان، كما في المسخ أو أن تجمع أجزاؤها الأصلية بعد التفرق، فترد إليها النفوس كما في المعاد على الإطلاق، وكما في إحياء عيسى عليه السلام بعض الأشخاص.

(قال: وما يحيكه بعضهم من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول، والمتوسطة بأجرام سماوية أو أشباح مثالية وستعرفها، والناقصة بأبدان حيوانات تناسبها، فيما اكتسبت من الأخلاق، وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة في ذلك إلى أن تتخلص من الظلمات بما لقيت من أنواع العذاب والسكرات. فالنصوص القاطعة في باب المعاد قاطعة بكذبه، ولا ريب فيها، ثم إنهم يصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار افتراء على الله تعالى علوًا كبيرًا).

يعني أن القول بالتناسخ في الجملة، أي تعلق بعض النفوس بأبدان أخر في الدنيا، محكي عن كثير من الفلاسفة، إلا أنه حكاية لا تعضدها شبهة، فضلًا عن حجة، ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها، وذلك أنهم ينكرون المعاد

---

(١) لعله يقصد قول الله تعالى في سورة المائدة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٥٩﴾ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٦٠﴾﴾ [المائدة: ٥٩، ٦٠].

الجسماني. أعني حشر الأجساد، وكون الجنة والنار داري ثواب وعقاب، ولذات وآلام حسية، ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الأبدان، والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها، والنار عن تعلقها بأبدان حيوانات أخر تناسبها فيما اكتسبت من الأخلاق، وتمكنت فيها الهيئات معذبة بما يلقي فيها من الذل والهوان مثلًا تتعلق نفس الحريص بالخنزير، والسارق بالفأر، والمعجب بالطاووس، والشرير بالكلب، ويكون لها تدرج في ذلك، بحسب الأنواع والأشخاص، أي تنزل من بدن إلى بدن، هو أدنى في تلك الهيئة المناسبة، مثلًا تبتدي نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير، ثم إلى ما دونه في ذلك، حتى تنتهي إلى النمل، ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية.

ثم إن من المنتمين من التناسخية إلى دين يروجون هذا الرأي بالعبارات المهذبة، والاستعارات المستعذبة، ويصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار، اجتراء على الله، وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة، ومَن يجري مجراهم من الغاوين المغوين، الذين هم شياطين الإنس، الذين يوحون إلى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورًا.

فمن جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾ [النساء: ٥٦] أي بالفساد بدلناهم جلودًا غيرها، أي بالكون، وفي قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا﴾ [السجدة: ٢] أي من دركات جهنم التي هي أبدان الحيوانات، وكذا في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: ١١] وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٧] وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [هود: ٦] الآية معناه أنهم كانوا مثلكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات، فانتقلوا إلى أبدان هذه الحيوانات، وفي قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [الأعراف: ١٦٦] أي بعد المفارقة. وفي قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [الإسراء: ٢٧] أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس إلى غير ذلك من الآيات. ومَن نظر في كتب التفسير، بل في سياق الآيات، لا يخفي عليه فساد هذه الهذيانات[1]، وجوّز بعض

(١) قال الإمام الرازي في التفسير الكبير في سورة الأنعام: ذهب القائلون بالتناسخ إلى أن الأرواح البشرية إن كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة والأخلاق الطاهرة فإنها بعد موتها تنتقل إلى أبدان الملوك، وربما قالوا بأنها تنتقل إلى مخالطة عالم الملائكة، وأمّا إن كانت شقية جاهلة عاصية فإنها تنتقل إلى أبدان الحيوانات المناسبة لها، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨] لأن لفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية، ثم إن القائلين بهذا القول زادوا عليه وقالوا أرواح الحيوانات=

الفلاسفة، فعلّق النفوس المفارقة ببعض الأجرام السماوية للاستكمال، وبعضهم على أن نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات، ونفوس المتوسطين تتلخص إلى عالم المثل المعلقة[١] في مظاهر الأجرام العلوية على خلاف مراتبهم في ذلك، ونفوس الأشقياء إلى هذا العالم في ظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة، بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة، فيبقى بعضهم في تلك الظلمات أبدًا، لكون الشقاوة في الغاية، وبعضهم ينتقل بالتدريج إلى عالم الأنوار المجردة، وستعرف معنى المثل المعلقة.

المبحث الثالث

(قال: المبحث الثالث: اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن، على أنها لا تفنى بفنائه، لظهور أن علاقة التدبير لا تقتضي ذلك، إلا أن دليل بقائها عندنا السمع، وعند الفلاسفة امتناع فنائها، لاستنادها إلى القديم استقلالًا أو بشرط في الحدوث دون البقاء، وهو ضعيف، ولأنها لو فنيت لكانت في مادة كالصور والأعراض، لأن قوة الفناء وقبوله، بمعنى إمكانه الاستعدادي، لا الذاتي الاعتباري يفتقر إلى محل يبقى عند حصول المقبول، ويقوم به ما هو من صفات النفس. وردّ بمنع ذلك في المقبول العدمي).

يعني أن فناء البدن، لا يوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت أو مادية أي جسمًا حالًا فيه، لأن كونها مدبرة له، متصرفة فيه، لا يقتضي فناءها بفنائه، لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة. فلهذا احتيج في ذلك إلى دليل، وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنّة وإجماع الأمة، وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر إلى الذكر،

= كلها عارفة بربها، وبما يحصل لها من السعادة والشقاوة، والله تعالى أرسل إلى كل جنس منها رسولاً من جنسها لأنه يثبت بهذه الآية أن الدواب والطيور أمم، ثم إنه تعالى قال: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] فهذا تصريح بأن لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولاً أرسل إليه. والجواب أنه يكفي في حصول المماثلة المساواة في بعض الصفات، فلا حاجة إلى إثبات ما ذكره أهل التناسخ.

(١) عالم المثل المعلقة: قال في كشاف اصطلاحات الفنون: عالم المثال فوق عالم الشهادة وأدنى من عالم الأرواح، وعالم الشهادة هو ظل عالم المثال، وهو ظل عالم الأرواح، وكل ما هو موجود في هذا العالم موجود، فهو أيضًا في عالم المثال، ويقال له أيضًا عالم النفوس، وما يرى في النوم فهو صورة من عالم المثال. يقال لعالم الأرواح: عالم المثال المطلق كما يدعى عالم الخيال: المثال المقيد. وقد يطلق الملكوت على عالم المثال أيضًا وهو الأشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزي والتبعيض والخرق والالتئام وهي حاوية للنفوس السماوية والبشرية. وعالم الشهادة عالم الأجسام والأعراض ويسمى بعالم الملك (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٤٧، ١٦٤٢).

وقد أورد الإمام[١] في المطالب العالية[٢] من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره إلى الأطناب. وأما الفلاسفة فزعموا أنه يمتنع فناء النفس بوجهين:

أحدهما: أنها مستندة إلى علة قديمة، إما بالاستقلال فتكون أزلية أبدية، وإما بشرط حادث هو المزاج الصالح، فلا تكون أزلية، لكنها أبدية لأن ذلك شرط للحدوث دون البقاء، وعليه منع ظاهر.

وثانيهما: أنها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل، لكان فيها فعل البقاء، وقوة الفساد، وهما متغايران ضرورة، ويمتنع أن يكون محليهما واحدًا، لأن محل قبول الشيء يكون باقيًا معه موصوفًا به، ومحال أن يكون الباقي بالفعل، باقيًا مع الفناء والفساد، والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل، فيمتنع أن يكون بعينها محلًا لقوة الفساد، أو مشتملة عليه، فلا تكون هي، ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد، وإنما يكون ذلك للصور والأعراض، ويكون القابل هو المادة الباقية.

فإن قيل: قوة الفناء هي إمكان العدم، وهو أمر اعتباري لا يقتضي وجود محل.

أجيب: بأن المراد الإمكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الإمكان الذاتي الاعتباري.

ورد هذا الدليل: بأنا لا نسلم أن قوة قبول الأمر العدمي، كالفناء مثلًا، يقتضي وجود محل لها يجتمع مع المقبول. ولو سلم، فقد سبق أن الحدوث أيضًا يقتضي مادة، ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول، فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء. قد يجاب: بأن القوة الاستعدادية عرض، فلا بد له من محل سواء كان استعدادًا لقبول أمر وجودي أو عدمي، ثم استعداد بدن الجنين، بما له من اعتدال المزاج، لأن يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول، وأما استعداده ببطلان ذلك المزاج، لأن ينعدم ذلك المدبر فغير معقول، بل غايته أن ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء.

المبحث الرابع

(قال: المبحث الرابع: مدرك الجزئيات عند النفس، لأنها تحكم بالكلي على الجزئي، وبتغاير الجزئيين، ولأن الأفعال الجزئية تتوقف على إدراكات جزئية، إذ الرأي

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) هو كتاب «المطالب العالية في العلم الإلهي».

الكلي نسبته إلى الجزئيات على السواء، ولأن كل أحد يقطع بأن الذي يبصر ويسمع. وعند الفلاسفة الحواس، وإلا لم يحصل الجزم، بأن الأبصار للباصرة، والسماع للسامعة. ولم توجب آفة العضو آفة فعله، ولم يتوقف الإحساس على الحضور، إذ لا يتفاوت حال النفس، ولم تتخيل ذوات الأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد، ولم يحصل الامتياز من المتيامن والمتياسر، فيما إذا تخيلنا مربعًا مجنحًا بمربعين متساويين، إذ لا امتياز إلا بالمحل. وحمل كلامهم على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات، بل بالآلات يرفع النزاع، ويجمع بين أدلة الفريقين، ولا يشكل بإحساس البهائم مع عدم النفس.

لأنه لو سلم، فالاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم، ولا بإدراك النفس هويتها، لأنه لا يفتقر إلى ارتسام الصورة على أن الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها، ولا بأن تعلقها بهذا البدن يقتضي تصوره، والقصد إليه، إذ لا يكفي تصور بدن ما لاستواء نسبته، لأن ذلك التعلق شوقي طبيعي، بمقتضى المناسبة، لا إرادي ليتوقف على تصوره بعينه، ولا بإدراكها الآلات عند قصد استعمالها، لجواز أن يكون تخيلًا، أو تكون الخصوصيات بحسب الإضافة من غير أن تنتهي إلى حد الجزئية. بأن تدرك مثلًا سابقة لنا في هذا البدن المحسوس. نعم يتوجه أن في إدراك المحسوس، إن ارتسمت الصورة في النفس أيضًا، عاد المحذور، وإن لم ترتسم، فأي حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة في الآلة، نسميها إدراكًا، وحضورًا للشيء عند النفس، ولم لا يكفي مثلها في إدراك الكلي من غير صورة في النفس).

لا نزاع في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس، وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس. وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه:

الأول: أن ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا وهو معنى النفس، يحكم بأن هذا الشخص من أفراد الإنسان الكلي، وأنه ليس هذا الفرس، وأن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس إلى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي أو بين الجزئيات، والحاكم بين الشيئين لا بد أن يدركهما، فالمدرك من الإنسان لجميع الإدراكات شيء واحد.

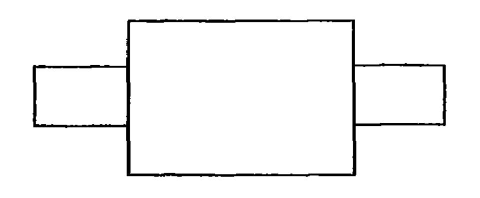
الثاني: إن نفس كل أحد تتصرف في بدنه الجزئي، وتباشر أفعاله الجزئية. وذلك يتوقف على إدراك تلك الجزئيات، لأن الرأي الكلي نسبته إلى جميع الجزئيات، على السواء، ولأن كل عاقل يجد من نفسه، أنه لا يحاول تدبير بدن كلي، بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

الثالث: أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه واحد بالعدد يسمع ويبصر، ويدرك المعقولات، وإن كان يتوقف بعض هذه الإدراكات على استعمال الآلات، وليست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير إلى كل أحد بقوله: أنا أحج الخصم بوجوه:

الأول: إنا قاطعون بأن الإبصار للباصرة، والسمع للسامعة، وليسا فعلي قوة واحدة، هذا وفي التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريًا.

الثاني: لو لم يكن الإبصار للباصرة، والسمع للسامعة، والذوق للذائقة، وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة، لما كانت الآفة في محال هذه القوى، توجب الآفة في هذه الأفعال، كما لا توجبها الآفة في الأعضاء الأخر واللازم باطل بالتجربة.

الثالث: أن إدراك المحسوسات الظاهرة، لو كان للنفس لا للحواس، لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة، لأن حالة النفس وإدراكاته لا يتفاوت بالغيبة والحضور نحو لو كان التخيل للنفس، لا لقوة جسمانية، لما أمكن تخيل ذوات الأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد. وقد سبق أنه لا بد في الإدراك من الارتسام[1].



الرابع: لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما إذا تخيلنا لا من الخارج، مربعًا مجنحًا بمربعين متساويين في جميع الوجوه إلا في أن أحدهما على يمين المربع، والآخر على يساره هكذا. إذ ليس امتيازها بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض، وغير ذلك لغرض التساوي فيها، بل المحل، وليس المحل الخارجي لأن المفروض أنه لم يؤخذ من الخارج، فتعين المحل الإدراكي، والمجرد لا يصلح محلًا لذلك، فتعين الآلة الجسمانية. ولا يخفى، أنا إذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للأحاسيس، وإدراك الجزئية، والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء، ارتفع نظام نزاع الفريقين، وظهر الجواب عن أدلتهم، إلا أنه يرد إشكالات.

---

(١) الارتسام: في اللغة الامتثال، واستعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش، وهذا لتصوير المعقول بالمحسوس (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٣٧). وقال ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» ص ٩٠٩: الحدود والرسوم التي يضعها المهندسون للأشكال متقدمة في مرتبة التعليم لما يريدون أن يبرهنوا عليه. وقال: الإنسان حيوان، والإنسان ذو رجلين، فإن المجتمع هو رسم الإنسان.

الأول: أن غير الإنسان من الحيوانات يدرك المحسوسات، فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الإنسان لما صح ذلك إذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقًا.

والجواب: أنه لو سلم ذلك يجوز أن يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية، وفينا النفس بواسطة القوى، وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم، وهي الإحساسات، لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة.

الثاني: أنه لو كان إدراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما أدركت النفس هويتها، لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق.

والجواب: أن المفتقر إلى توسط الآلة، إدراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة، وأما ما لا يفتقر إدراكها إلى ارتسام صورة كإدراك النفس ذاتها فلا تفتقر إلى توسط آلة. ولو توقف تصور الآلة على آلة أخرى تسلسلت الآلات.

الثالث: أنها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه إذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي، لأن نسبته إلى الكل على السواء، وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات.

والجواب: أن تعلقها بالبدن شوقي طبيعي[١] بمقتضى المناسبة لا إرادي ليتوقف على تصور البدن بعينه.

الرابع: فإنها عند قصد استعمال الآلات للإدراكات والتحريكات تتصورها بأعيانها من غير توسط آلة.

والجواب: أنها تتصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس، حاصلة في هذا البدن المحسوس، فيحصل التخصيص بهذه الإضافة. ولا يلزم إدراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها، كما إذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج، وإن لم يكن نشاهده بعينه، ويجوز أن تدركها بعينها على سبيل التخيل، فإن التخيلات، لا يجب أن تتأدى من طرق الحواس البتة، بقي هنا إشكال: وهو أنه إذا كان المدرك للجزئيات هو النفس، لكن بحصول الصورة في الآلة، فإما أن تكون الصورة حاصلة في النفس أيضًا على ما يشعر به قولهم ليس الإدراك بحصول الصورة في الآلة فقط، بل بحصولها في

---

(١) قال في المواقف: تعلق النفس بالبدن هو تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها عليه. وإنما تتعلق من البدن أولًا بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من نجار الغذاء ولطيفه، وتفيده قوة بها تسري إلى جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل، وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداءً (شرح المواقف ٧/ ٢٦٠).

النفس، لحصولها في الآلة، وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس، من غير أن يكون هناك حضور مرتين، وحينئذٍ يعود المحذور. أعني ارتسام صورة الجزئي، والمحسوس في المجرد، وإما ألا تكون الصورة حاصلة في النفس، بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم، وليست الآلة إلا جزءًا من جسم تدبره النفس. فلا بد من تحقيق. أن أي حالة تحصل للنفس نسميها إدراكًا، وحضورًا للشيء عند النفس، ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه، وحصول صورته في مادته، وإنها إن كانت إضافة مخصوصة، فلم لا يكفي ذلك في إدراك الكليات من غير افتقار إلى حصول الصورة في النفس.

وبالجملة: فقد جاز الإدراك من غير ارتسام صورة في المدرك. فلم أوجبتم ذلك في إدراكات الكليات مع أنكم تقولون الإدراك معنى واحد يختلف بالإضافة إلى الحس أو العقل.

(قال: تنبيه: فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات، عند فقد الآلات، وعندنا يبقى، بل الظاهر من قانون الإسلام، الإدراكات المتجددة أيضًا، ولهذا ينتفع بزيارة القبور[١]، والاستعانة من نفوس الأخيار)[٢].

لما كان إدراك الجزئيات مشروطًا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات، فعند مفارقة النفس، وبطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، وعندنا لما لم تكن الآلات شرطًا في إدراك الجزئيات. إما لأنه ليس بحصول الصورة، لا في النفس، ولا في الحس. وإما لأنه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس، بل الظاهر من قواعد الإسلام، أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية، واطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء[٣]، سيما الذين كان بينهم وبين الميت

---

(١) كما في الحديث عن أبي هريرة قال: زار النبيّ ﷺ قبر أمه فبكى وأبكى مَن حوله فقال: «استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي، فزوروا القبور، فإنها تذكر الموت» أخرجه مسلم في الجنائز حديث ١٠٥، وأبو داود في الجنائز باب ٧٧، والنسائي في الجنائز باب ١٠١، وأحمد في المسند ٢/٤٤١. وعن بريدة الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ: «زوروا القبور فإنها تذكركم الآخرة» أخرجه أبو داود في الجنائز باب ٧٧، والترمذي في الجنائز باب ٦٠، والنسائي في الجنائز باب ١٠١، والضحايا باب ٣٦، وابن ماجه في الجنائز باب ٤٧، ٤٨، وأحمد في المسند ٢/٤٤١، ٣/٢٣، ٣٢، ٤٨، ٥/٣٥٥.

(٢) كما يحدث من الأحياء في توسلهم بالأموات وطلبهم منهم قضاء الحاجات ودفع الملمات.

(٣) كما روي في الصحيحين عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن الميت إذا وضع في قبره، إنه ليسمع خفق نعالهم إذا انصرفوا»، وفي لفظ «قرع نعالهم»، أخرجه البخاري في الجنائز باب ٦٧، ومسلم في=

تعارف في الدنيا، ولهذا ينتفع بزيارة القبور، والاستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات، واستدفاع الملمات، فإن للنفس بعد المفارقة تعلقًا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها، فإذا زار الحي تلك التربة، وتوجهت نفسه تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وإفاضات.

المبحث الخامس

(قال: المبحث الخامس: قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلًا نظريًا، وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل عقلًا عمليًا[1]).

= الجنة حديث ٧٠، ٧١، وأبو داود في الجنائز باب ٧٤، والسنة باب ٢٤، والنسائي في الجنائز باب ١٠٨ ـ ١١٠، وأحمد في المسند ٢/٢٣٣، ٣٤٧، ٤٤٥، ٣/١٢٦، ٢٣٣، ٤/٢٩٦.

(١) قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٧٥ ـ ٢٨٢: العقل اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعانٍ مختلفة والمشترك لا يكون له حد جامع. وتطلقه الجماهير على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: العقل الفطري: ويراد به صحة الفطرة الأولى في الناس.

الوجه الثاني: العقل التجاريبي: ويراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية.

الوجه الثالث: العقل الوقاري: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ويطلقه المتكلمون: على التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب، ففرقوا بين المكتسب والفطري، فيسمى الأول علمًا والثاني عقلاً.

أما الفلاسفة فيطلقون العقل على معانٍ، منها:

العقل النظري: وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، وللقوة النظرية أربعة أحوال.

العقل الهيولاني: وهو أن لا يكون للقوة النظرية شيء من المعلومات حاصلة، وذلك للصبي الصغير، ولكن فيه مجرد الاستعداد، فيسمى عقلاً هيولانيًا.

العقل بالملكة: أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، ويسمى العقل بالملكة.

العقل بالفعل: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه غافل عنها، ويسمى عقلاً بالفعل

العقل المستفاد: أن تكون المعلومات حاصلة في ذهنه وهو غير غافل عنها، وتسمى عقلاً مستفادًا.

العقل العملي: قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات، لأجل غاية مظنونة أو معلومة.

العقل الفعال: هو كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً، أما من جهة ما هو عقل، فهو جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها، وأما من جهة ما هو فعال، فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه.

العقل الكلي: وهو المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي للأشخاص، ولا وجود لها في القوام بل في التصور. =

أما النظري فمراتبه أربع:

لأنه: إما استعداد ضعيف هو محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلًا هيولانيًا.

أو بتوسط هو الاستعدادات للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلًا بالملكة.

أو بقوى هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب، لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلًا بالفعل.

وإما كمال لها في ذلك وهو حضور النظريات عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد.

وأيضًا النفس. إما خالية، أو متحلية بالضروريات فقط، أو بالنظريات أيضًا بدون الحضور أو معه. واختلفت العبارات في أن الأربعة أسامي لهذه الحالات، أو للنفس باعتبارها، أو لقوى هي مباديها، وفي أن المعتبر في المستفاد مجرد الحضور، حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل، وإن كان غاية بحسب الشرف والكمال، أو حضور الكل بحيث لا يغيب أصلًا حتى يمتنع أو يستبعد جدًا حصوله، ما دامت النفس متعلقة، والأول أشبه بحصر المراتب).

قد سبق أن لفظ القوة، كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل، فكذا على مبدأ التغير والانفعال، فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادىء للاستكمال بالعلوم والإدراكات تسمى عقلًا نظريًا، وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره، وإن كان ذلك أيضًا عائدًا إلى تكميل النفس، من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل، يسمى عقلًا علميًا.

والمشهور أن مراتب النظري أربع؛ لأنه: إما كمال. وإما استعداد نحو الكمال قوي أو متوسط أو ضعيف. فالضعيف وهو محض قابلية النفس للإدراكات يسمى عقلًا هيولانيًا، تشبيهًا بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها، بمنزلة قوة الطفل للكتابة، والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات، بعد حصول الضروريات يسمى عقلًا بالملكة، لما حصل لها من ملكة الانتقال إلى النظريات بمنزلة

= عقل الكل: يطلق على معنيين: أحدهما: أن يراد بالكل جملة العلم، فعقل الكل على هذا المعنى هو جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض، ولا تحرك إلا بالشوق.

والمعنى الثاني: هو الجرم الأقصى، أي الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرك كل ما هو حشوه من السمٰوات كلها.

الأمي المستعد لتعلم الكتابة، وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافًا عظيمًا، بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى، وهو الاقتدار على استحضار النظريات، متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد، لكونها مكتسبة مخزونة، تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب، وله أن يكتب متى شاء يسمى عقلًا بالفعل، لشدة قربه من الفعل، وأما الكمال فهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب، ويسمى عقلًا مستفادًا، أي من خارج وهو العقل الفعال، الذي يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل، فيما له من الكمالات، ونسبته إلينا نسبة الشمس إلى أبصارنا، وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسامٍ لهذه الاستعدادات والكمال، أو للنفس باعتبار اتصافها بها، أو لقوى في النفس هي مباديها، مثلًا يقال تارة: إن العقل الهيولاني، هو استعداد للنفس لقبول العلوم الضرورية، وتارة أنه قوة استعدادية، أو قوة من شأنها الاستعداد المحض، وتارة أنه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم، وكذا في البواقي، وربما يقال، إن العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى إلى النظريات. وقال ابن سينا: هو صورة المعقولات الأولى، تتبعها القوة على كسب غيرها، بمنزلة الضوء للأبصار. والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل. وقال في كتاب المبدأ والمعاد: إن العقل بالفعل، والعقل المستفاد واحد بالذات، مختلف بالاعتبار، فإنه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل، ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد.

وربما قيل: هو عقل بالفعل بالقياس إلى ذاته، ومستفاد بالقياس إلى فاعله. واختلفوا أيضًا في أن المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس، بحيث لا تغيب أصلًا حتى قالوا إنه آخر المراتب البشرية، وأول المنازل الملكية، وأنه يمتنع أو يستبعد جدًا ما دامت النفس متعلقة بالبدن، أو مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود، على ما صرح به الإمام[1]، وإن كان بحسب الشرف هو الغاية، والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى من الإنسانية، والحيوانية، والنباتية، ولا يخفى أن هذا أشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الأربع. نعم حضور الكل بحيث لا يغيب أصلًا، هو كمال مرتبة المستفاد. وذكر الإمام في بيان المراتب. أن النفس إن خلت عن العلوم مع أنها قابلة لها، سميت في تلك الحالة عقلًا هيولانيًا، وإلا فإن حصلت الضروريات فقط سميت حينئذٍ عقلًا بالملكة، وإن حصلت النظريات أيضًا، فإن

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

لم تكن حاصلة بالفعل، بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه، سميت النفس حينئذٍ عقلًا بالفعل، وإن كانت النفس حاضرة سميت النفس عقلًا مستفادًا. فالحالات أربع لا غير حالة الخلو، وحالة حصول الضروريات، وحالة حصول النظريات بدون الحضور، وحالة حصولها مع الحضور. والمراتب هذه النفس باعتبارها، وهو موافق لما قال ابن سينا، إن النفس تكون عقلًا بالملكة، ثم عقلًا بالفعل، ثم عقلًا مستفادًا، والمعنى أن حالتها مستفادة، وأما ما ذكر في المواقف[1] من أن العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات. أي ضرورة العقل، بحيث متى شاء استحضر الضروريات، واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام القوم.

(قال: وأما العملي: وهو قوة التصرف في الموضوعات، واستنباط الصناعات، وتمييز الصالح من الفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد، فيستعين، بالنظري من جهة أن أفاعيله تنبعث عن آراء جزئية مستنبطة عن الآراء الكلية).

يعني أنها قوة بها يتمكن الإنسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها، التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار، وتمييز مصالحه التي يجب الإتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها، لينتظم بذلك أمر معاشه، ومعاده.

وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية، الخاصة بالروية، على مقتضى آراء تخصها صلاحية، ولها نسبة إلى القوة النزوعية، ومنها يتولد الضحك، والخجل، والبكاء، ونحوها، ونسبة إلى الحواس الباطنة، وهي استعمالها كما في استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها، ونسبة إلى القوة النظرية. وهي أن أفاعيله. أعني أعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية، تستند إلى آراء كلية، تستنبط من مقدمات أولية، أو تجريبية، أو ذائعة، أو ظنية، تحكم بها القوة النظرية، مثلًا يستنبط من قولنا: بذل الدرهم جميل، والفعل الجميل ينبغي أن يصدر عنا، إن بذل الدرهم ينبغي أن يصدر عنا، ثم تحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن أبذله لهذا المستحق، فينبعث من ذلك شوق وإرادة إلى بذله، فتقدم القوة المحركة على دفعه إلى المستحق.

(قال: ويتفرع على النظري: الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية، وعلى العملي. الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالأمور على ما ينبغي بقدرها. فمن هٰهنا يقال: إن الحكمة هي خروج النفس من القوة إلى الفعل في كمالها الممكن، وأن الفقه اسم للعلم والعمل جميعًا وقد يقال: الحكمة العملية لمعرفة الأمور

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٢٦١ ـ ٢٦٧. المرصد الرابع: في العقل.

المتعلقة باختيارنا، وتخص النظرية بما ليس كذلك. فإن تعلقت بما يستغني عن المادة ذهنيًا، وخارجًا فما بعد الطبيعة. أو ذهنًا فقط. فالرياضي، أو يحتاج فيهما، فالطبيعي، والعملية إن تعلقت بإصلاح الشخص فتهذيب الأخلاق أو المشاركين في المنزل، فتدبير المنزل، أو المدينة، فسياسة المدن الفاضلة، اعتدال القوة الشهوية، وهي العفة والغضبية، وهي الشجاعة والنطقية، وهي الحكمة ومجموعها العدالة، ولكل طرف إفراط وتفريط هما رذيلة، فللعفة الخمود والفجور، وللشجاعة التهور والجبن، وللحكمة الجريرة والغباوة)[١].

يعني أن كمال القوة النظرية معرفة أعيان الموجودات، وأحوالها وأحكامها كما هي، أي على الوجه الذي هي عليه، وفي نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، وتسمى حكمة نظرية، وكمال القوة العملية، القيام بالأمور على ما ينبغي. أي على الوجه الذي يرتضيه

---

(١) الحكمة: علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. ومنهم مَن فسّر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة إلى الفعل بحسب القوانين النظرية والعملية. فالأعيان الموجودة، إما الأفعال والأعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا أو لا، فالعلم بأحوال الأول من حيث إنه يؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد يسمّى حكمة عملية لأن غايتها ابتداء الأعمال التي لقدرتنا مدخل فيها فنسبت إلى الغاية الابتدائية، والعلم بأحوال الثاني يسمى حكمة نظرية، وإنما سميت حكمة نظرية لأن غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الإدراكات التصورية والتصديقية المتعلقة بالأمور التي لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه. والحكمة العملية موضوعها الأفعال الاختيارية، وهي ثلاثة أقسام:

١ ـ إما علم بمصالح شخص بانفراده ويسمى تهذيب الأخلاق وعلم الأخلاق والحكمة الخلقية.

٢ ـ وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك، ويسمى تدبير المنزل، أو علم تدبير المنزل والحكمة المنزلية.

٣ ـ وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدنية، ويسمى السياسة المدنية، وفي بعض الكتب يسمى علم السياسة والحكمة السياسية والحكمة المدنية وسياسة الملك.

والحكمة النظرية، وموضوعها هو الموجود الذي ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا، وهي ثلاثة أقسام:

١ ـ إما علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل، أي الإدراك والوجود الذهني إلى المادة كالآلة، ويسمى بالعلم الإلهي.

٢ ـ وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجي دون التعقل كالكرة، ويسمى بالعلم الأوسط لتنزهه عن المادة بوجهٍ، وهو التعقل، ويسمى أيضًا بالعلم الرياضي لرياضة النفوس بهذا العلم أولاً.

٣ ـ وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجي والتعقل كالإنسان، ويسمى بالعلم الأدنى، وبالعلم الطبعي لأنه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة (انظر كشاف اصطلاحات الفنون ١/٤٧ ـ ٥٢).

العقل الصحيح، بقدر الطاقة البشرية، وتسمى حكمة عملية، وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين، بأنها خروج النفس من القوة إلى الفعل، في كمالها الممكن، علمًا وعملًا، إلا أنه لما كثر الخلاف، وفشا الباطل، والضلال، في شأن الكمال، وفي كون الأشياء كما هي، والأمور على ما ينبغي، لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة، أنهم على هدى من الله تعالى، وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة، لكن لا بمعنى مجرد الأحكام العملية، بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها، والعمل بها على ما ذهب إليه أهل التحقيق من أن الحكمة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩] هو الفقه[1] وأنه اسم للعلم والعمل جميعًا. وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي إلى النظرية والعملية، لأنها إن كانت علمًا بالأمور المتعلقة لقدرتنا واختيارنا فعملية، وغايتها العمل، وتحصيل الخير، وإلا فنظرية، وغايتها إدراك الحق، وكل منهما ينقسم بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أقسام.

فالنظرية إلى الإلـٰهي، والرياضي، والطبيعي، والعملية إلى علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم سياسة المدينة.

لأن النظرية إن كانت علمًا بأحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورًا وقوامًا، فهي العلم الطبيعي، وإن كانت من حيث يتعلق بها قوامًا لا تصورًا. فالرياضي. كالبحث عن الخطوط، والسطوح وغيرهما، مما يفتقر إلى المادة في الوجود، لا في التصور، وإن كانت من حيث لا يتعلق بها لا قوامًا ولا تصورًا، فالإلـٰهي، ويسمى العلم الأعلى، وعلم ما بعد الطبيعة، كالبحث عن الواجب والمجردات، وما يتعلق بذلك.

واعترض صاحب المطارحات[2] بأن في الإلـٰهي ما يتعلق بالمادة في الجملة،

(١) الفقه: هو اسم علم من العلوم المدوّنة، وهو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، والفقيه من اتصف بهذا العلم، وهو المجتهد. وموضوع علم الفقه هو فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمة وغير ذلك كالصحة والفساد. وقيل: موضوعه أعم من الفعل، لأن قولنا: الوقت سبب لوجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه الفعل. ومسائل الفقه الأحكام الشرعية العملية كقولنا: الصلاة فرض، وغرضه النجاة من عذاب النار ونيل الثواب في الجنة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٠ ـ ٤٢).

(٢) المطارحات: لعله كتاب «المطارحات» لأبي عبد الله حسين بن محمد القطان الشافعي المتوفى في حدود ٤٢٠ هـ. وضعها للامتحان تطارح بها الفقهاء عند اجتماعهم، أي يمتحن بعضهم بعضًا لدقته كما يمتحن بالألغاز. ولعله كتاب «المطارحات في المنطق والحكمة» لأبي الفتوح شهاب الدين يحيىٰ بن حبش السهروردي الحكيم المقتول سنة ٥٨٧ هـ (كشف الظنون ٢/ ١٧١٣ ـ ١٧١٤).

كالوحدة والكثرة، والعلية، والمعلولية[١]، وكثير من الأمور العامة، وفي الرياضي ما قد يستغنى عنها، كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية. فإن العدد إذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيًا عن المادة، ويبحث عنه في الإلٰهي.

وإذا اعتبر من حيث هو في الأوهام، أو في الموجودات المادية، متفرقة ومجتمعة، فيبحث عن الجمع والتفريق، والضرب والقسمة، فهو علم العدد المعدود من أقسام الرياضي، وإلى هذا أشار في الشفاء[٢]. إلا أنه قد يناقش في اختصاص حيثية الجمع والتفريق، والضرب والقسمة.

وبالجملة المباحث الحسابية لغير المجردات، والحكمة العملية، إن تعلقت بآراء ينتظم بها [illegible]ل الشخص، وزكاء نفسه. فالحكمة الخلقية، وإلا فإن تعلقت بانتظام المشاركة الإنسانية الخاصة، فالحكمة المنزلية والعامة، فالحكمة المدنية والسياسية.

(قال: وأصول الأخلاق الفاضلة، اعتدال القوة الشهوية، وهي العفة والغضبية، وهي الشجاعة والنطقية، وهي الحكمة ومجموعها العدالة، ولكل طرف إفراط وتفريط، هما رذيلة فللعفة الخمود والفجور، وللشجاعة التهور والجبن، وللحكمة الجريزة والغباوة).

للإنسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع، ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها، وتسمى القوة البهيمية، والنفس الأمارة، وقوة غضبية هي مبدأ الإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط والترفع، وتسمى القوة السبعية، والنفوس اللوامة وقوة نطقية، هي مبدأ إدراك الحقائق، والشوق إلى النظر في العواقب، والتمييز بين المصالح والمفاسد، وتحدث من اعتدال حركة الأولى العفة، وهي أن تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية، لتسلم عن أن يستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات، ولها طرف إفراط هي الخلاعة والفجور، أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي، وطرف تفريط هو الخمود، أي السكون، عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات، إيثارًا لا خلقة، ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة، وهي انقيادها للنطقية، ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة، ولها طرف إفراط هو التهور. أي الإقدام على ما لا ينبغي، وتفريط وهو الجبن، أي الحذر عما لا ينبغي، ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة، وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وطرف

---

(١) انظر شروحات وافية لمصطلحات «الوحدة» و«الكثرة و«العلة» و«المعلولية» في الجزء الأول.

(٢) هو كتاب «الشفاء في المنطق» للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، تقدمت ترجمته.

إفراطها الجريزة، وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي، ولا على ما ينبغي، وطرف تفريطها الغباوة، وهي تعطيل الفكر بالإرادة، والوقوف على اكتساب العلوم، فالأوساط فضائل، والأطراف رذائل، وإذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة، هي العدالة. فأصول الفضائل العفة، والشجاعة، والحكمة والعدالة، ولكل منها شعب وفروع مذكورة، في كتب الأخلاق وكذا الرذائل الست.

المبحث السادس

(قال: المبحث السادس: قد يشاهد من النفوس الإنسانية غرائب أفعال، وإدراكات، هي عندنا بمحض خلق الله تعالى، وقالت الفلاسفة في الأفعال: إن النفس قد يكون لها قوة التصرف في غير بدنها، حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما للعالم، أو لبعض الأجسام سيما ما يناسب بدنها، فلا يبعد عنها إحداث الأمطار والزلازل، وإهلاك المدن، وإزالة الأمراض، ونحو ذلك، وقد تحدث أذى فيما أعجبها لخاصية فيها، وهي الإصابة بالعين، أو شرور، أو غرائب بشرتها، ومزاولة أفعال خاصة تعلمها بالسحر، أو باستعانة بالروحانيات، فالعزائم[1]، أو بالأجرام الفلكية، فدعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية فالطلسمات[2]، أو بالخواص والعنصرية، فالنيرنجات[3]، أو بالنسبة الرياضية، فالحيل الهندسية، وقد يتركب بعض ذلك مع البعض).

إشارة إجمالية إلى بيان غرائب أحوال وأفعال، تظهر من النفوس الإنسانية، وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى، من غير تأثير للنفوس خلافًا للفلاسفة، والكلام في ذلك يترتب على ثلاثة أقسام:

الأول: فيما يتعلق بأفعالها.

والثاني: فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة النوم.

والثالث: فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة اليقظة.

فالأول: مثل المعجزات، والكرامات، من الأنبياء، والأولياء، والإصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره. ومثل السحر والعزائم، ونحو ذلك مما يكون بمزاولة

---

(١) العزائم: العزيمة: الرقية، جمع عزائم وعزّم الراقي: قرأ العزائم (المعجم الوجيز ص ٤١٧).

(٢) الطلسمات: هي الخوارق التي مبدأها القوى السماوية الفعالة الممزوجة بالقوابل الأرضية المنفعلة لتُحدث بها الأمور الغريبة. وقال في شرح المواقف: الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١١٣٨ ـ ١١٣٩).

(٣) النيرنجات: النيرنج: أُخَذٌ كالسحر وليس به، والنيرج: السراب (القاموس المحيط: نورج).

أفعال، وأعمال مخصوصة، وذلك لأن للنفس تأثيرًا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد، وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه، بل لعلاقة عشقية بينهما، فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر، بل في حيوان آخر، بل في أجسام أخر. حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم، أو لبعض الأجسام، لا سيما الأجسام التي يحصل لها أولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص، فلا يبعد أن تحيل الهواء إلى الغيم، فتحدث مطرًا بقدر الحاجة أو أزيد كالطوفان، وأن تفعل تحريكًا، وتسكينًا، وتكثيفًا، وتخلخلًا، يتبعها سحب ورياح وصواعق، وزلازل، ونبوع مياه، وعيون، ونحو ذلك، وكذا إهلاك مدن، وإزالة أمراض، ودفع مؤذيات وغيرها.

وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرًا، وتدعو الله تعالى، فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحًا لوجود بعض الممكنات، فتوجد وأمثال هذه إذا صدرت عن نفوس خيّرة شريفة. فإن كانت مقرونة بدعوى النبوّة فمعجزات، وإلا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية، تحدث فيما أعجبها أذى ظاهرًا، وهو الإصابة بالعين، وقد تستعين النفوس في إحداث الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهي السحر، أو بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم، أو بالأجرام الفلكية، وهي دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية، وهي الطلسمات، أو بالخواص العنصرية، وهي النيرنجات، أو بالنسب الرياضية، وهي الحيل الهندسية، وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الأثقال، ونقل المياه، والآلات الرقاصة، والزمارة، ونحو ذلك، مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية.

(قال: وقالوا في إدراكاتها المتعلقة بالنوم: إنها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس، فيحصل لها صورة إدراكية جزئية في نفسها، أو بجعل المتخيلة، فإن بقيت على حالها، بحيث لا تتفاوت في المجعولة إلا بالكلية والجزئية، وتأدت إلى الحس المشترك فرؤيا صادقة، وإن تصرف فيها المتخيلة بتبديل الصور، فإن أمكن أن تعاد إلى الأصل بضرب من التحليل، فرؤيا تعبير، وإلا فأضغاث أحلام، ومن الأضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة في الخيال بالإحساس، أو بالانتقال إليه من المتخيلة في النوم، حاصلة كانت قبل أو حادثة فيها عند النوم، لتغير أفعالها بتغير مزاج الروح الحامل إياها، كما يرى عند غلبة الصفراء من الأشياء الصفر مثلًا).

إشارة إلى القسم الثاني، وبيان ذلك أن النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس، قلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية، فعند ركود الحواس بسبب انحباس

الروح الحاملة لقوة الحس عنها، تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الأشياء، سيما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها، وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد، والمال والبلد، وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها، وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية، ثم تنطبع في الخيال، وتنتقل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة، فإن كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها، بحيث لا تفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية إلا بالكلية والجزئية، كانت الرؤيا غنية عن التعبير، وإلا فإن كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها، كما إذا صور المعنى بصورة لازمة أو ضده مثلًا، فهي رؤيا تعبّر، ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل، حتى ينتهي إلى مشاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب، فإن المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة، والانتقال تترك ما أخذت، وتورد شبهه أو ضده أو مناسبه، وربما تبدل ذلك إلى آخر وآخر، وهكذا إلى حين اليقظة، فالمعبر ينظر في الحاضر أنه صورة لأية صورة وتلك لأية صورة أخرى، إلى أن ينتهي إلى الصورة التي أدركتها النفس، وإن لم يكن هناك مناسبة توقف عليه، فتلك الرؤيا تعد في أضغاث الأحلام، وقد يقع ذلك بأسباب أخر، مثل أن تبقى صورة المحسوس في الخيال، فتنتقل في النوم إلى الحس المشترك، ومثل أن تألف الفكرة صورة، فتنتقل منها عند النوم إلى الخيال، ثم منه إلى الحس المشترك، ومثل أن يتغير مزاج الروح، الحامل للقوة المتخيلة، فتتغير أفعالها بحسب تلك التغيرات، فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالأشياء الصفراء، والدم فبالحمراء، والسوداء فبالسوداء، والبلغم فبالجمد والثلج.

(قال: وقالوا فيما يتعلق باليقظة: إن النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس، والاتصال بعالم الغيب، والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فتطلع على بعض المغيبات، وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ أو هائل أو مكتوبًا، أو تخاطبًا من إنسان، أو ملك، أو جني، أو هاتف غيب، وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض أو مجاهدة، وعند دهشة الحس، أو تحير الخيال، بمثل سرعة عدو، أو تأمل شفاف مرعش البصر، أو غلبة خوف، أو نحو ذلك.

وبالجملة: فعجائب النفوس أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى. وأما الكلام في الأسباب).

هذا هو القسم الثالث وهو غرائب تتعلق بالإدراكات حالة اليقظة. وذلك أن النفس قد تكون كاملة القوة، فتكتفي بالمتجاذبين، فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادىء، أي المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة، أيضًا قد تكون قوية بحيث تقدر

على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادىء، فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان أو سيكون، ثم يفيض الأثر إلى المتخيلة، ثم ينتقل إلى الحس المشترك، فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ أو هائل، وربما يرد مكتوبًا على لوح، أو تخاطبًا من إنسان، أو ملك، أو جني، أو هاتف غيب، أو نحو ذلك، وقد يكون مشاهدة صور ما لا حضور له عند الحس، لا لشرف النفس، وكمال قوته، بل لفساد في الآلات التي يستعملها العقل، كما في المرض والجنون، أو لاستيلاء أمر يدهش الحس، ويحيّر الخيال، كالعدو سرعة، وكتأمل شيء شفاف مرعش للبصر، مدهش إياه لشفيفة، كسواد براق، أو لغلبة خوف، أو ظن، أو وهم، تعين التخيل، وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادىء الجاذبة إياها إلى جانب السفليات، إلى غير ذلك من الأسباب المؤثرة عند الفلاسفة، والعادية عندنا، والخالق هو الله تعالى.

(قال: ووقوع بعض الغرائب من الحيوانات الأخر على ما تقرر في علم الحيوان[1]، وربما يشهد بأن لها أيضًا نفوسًا مجردة، والعلم عند الله).

ذهب جمهور الفلاسفة، إلى أنه ليست لغير الإنسان من الحيوانات، نفوس مجردة، مدركة للكليات، وبعضهم إلى أنا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل، ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال، وما يتوهم من أنه لو كانت لها نفوس، لكانت إنسانًا، لأن حقيقته النفس والبدن لا غير، ليس بشيء، لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة، وجواز التميز لفصول أخر لا يطلع على حقيقتها، وذهب جمع من أهل النظر إلى ثبوت ذلك تمسكًا بالمعقول والمنقول. أما المعقول فهو أنا نشاهد منها أفعالًا غريبة تدل على أن لها إدراكات كلية، وتصورات عقلية، كالنحل في بناء بيوته المسدسة، والانقياد لرئيس، والنمل في إعداد الذخيرة، والإبل والبغل والخيل والحمار، في الاهتداء إلى الطريق في الليالي المظلمة، والفيل في غرائب أحوال تشاهد منه، وكثير من الطيور والحشرات في علاج أمراض تعرض لها، إلى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء، وأما المنقول فكقوله تعالى: ﴿وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾

(١) علم الحيوان: هو علم البيطرة والبيزرة. والحال في علم الحيوان كالحال في الطب بالنسبة إلى الإنسان وعني بالخيل دون غيرها من الأنعام لمنفعتها للإنسان في الطلب والهرب ومحاربة الأعداء وجمال صورها وحسن أدواتها. وعلم البيزرة: علم يبحث عن أحوال الجوارح من الحيوان من حيث حفظ صحتها، وإزالة مرضها، ومعرفة العلامات الدالة على قوتها من الصيد وضعفها فيه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٥ ـ ٥٦، كشف الظنون ١/ ٢٦٥).

[النور: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨] الآية. وقوله تعالى: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ: ١٠] وقوله تعالى حكاية عن الهدهد: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾ [النمل: ٢٢] الآية وحكاية عن النملة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨] الآية.

الفصل الثاني
في العقل(*)(١)
المبحث الأول

(قال: الفصل الثاني في العقل، وفيه مباحث:

المبحث الأول في إثباته. وفيه وجوه:

الأول: أول المخلوقات يلزم أن يوجد وحده، ويوجد ما بعده، وما ذاك إلا العقل(٢)، لأن للجسم كثرة، وللهيولى(٣)، أو الصورة(٤) أو العرض(٥) افتقارًا إلى غير علته في الوجود، وللنفس في الإيجاد، وإلا لكان عقلًا.

الثاني: علة أول الأجسام يلزم أن تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد أثر الواحد، ويستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي إلى تقدم الشيء على نفسه. أما الجسم والعرض فظاهر، وأما النفس فلأن فعلها مشروط بالجسم، وأما الهيولى والصورة، فلأنه لا يحصل أحدهما بدون الأخرى. ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير من الواحد،

(*) وفيه ثلاثة مباحث:
المبحث الأول: في إثباته.
المبحث الثاني: في أحواله.
المبحث الثالث: في الملائكة والجن والشياطين.

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٢٦١ ـ ٢٦٧، المرصد الرابع: العقل وفيه ثلاثة مقاصد:
المقصد الأول: في إثبات العقل.
المقصد الثاني: في ترتيب الموجودات.
المقصد الثالث: في أحكام العقول.

(٢) تقدم قبل قليل عن العقل ومعانيه.

(٣) الهيولى: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الهيولى» في الجزء الأول.

(٤) الصورة: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الصورة» في الجزء الأول.

(٥) العرض: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «العرض» في الجزء الأول.

ونفي الاختيار والصفات. مع أن المعلول الأول لا يلزم أن يكون موجدًا لما بعده، بل واسطة، فلا يمتنع أن يكون نفسًا، أو أحد جزئي الجسم، وأيضًا افتقار النفس إلى الجسم في إدراكاتها لا يمنع استقلالها بإيجاد الجسم).

احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه:

أحدها: أن المعلول الأول يجب أن يكون جوهرًا مفارقًا أي ليس جسمًا ولا جسمانيًا في ذاته وفعله، وهو المراد بالعقل، أما الجوهرية فلأن العرض لا يمكن بدون المحل. فالمحل إما معلول للعلة الأولى. أعني الواجب فيلزم صدور الكثير. أعني العرض، والمحل من الواحد الحقيقي، وأما العرض، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وأما المفارقة فلأنه لو كان جسمًا وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور، وإن كان مادة أو صورة، وكل منهما لا يوجد بدون الآخر، لزم فاعلية أحدهما للآخر وهو محال، وأما المادة، فلأن شأنها القبول دون العقل، وأما الصورة فلأنها إنما تفعل بمشاركة المادة، فيلزم تقدمها على نفسها، وإن كان نفسًا أي مفارقًا في ذاته لا في فعله، فالبدن الذي هو شرط الفاعلية. إما معلول للواجب فيلزم الكثرة، أو للنفس فيلزم تقدمه على نفسه، فصار الحاصل، أن لنا أمرًا صح وجوده عن العلة الأولى، وإيجاده للمعلول الثاني، وما ذلك إلا العقل، لأن الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولًا للعلة الأولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني، لأن ما يصلح منه للعلية يفتقر في عليته، إلى أمر خارج عن ذاته، فإن كان معلولًا له لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان معلولًا للعلة الأولى لزم صدور الكثرة عنها.

وثانيها: أن علة أول الأجسام يجب أن تكون عقلًا، وإلا لكان إما واجبًا فيلزم صدور الكثير عنه، وإما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه، أما إذا كان جسمًا أو عرضًا قائمًا به فظاهر، وأما إذا كان نفسًا، فلأن فعلها مشروط بالجسم، وإلا لكان عقلًا لا نفسًا، فذلك الجسم. أما الجسم الأول فيتقدم على نفسه بمرتبة. وأما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب، وأما إذا كان مادة أو صورة، فلأن كلًا منهما لا يوجد بدون الأخرى ومجموعهما جسم، فلو كان فاعل الجسم الأول إحداهما لكان قبل الجسم الأول جسم، وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة، أو بمراتب. واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات، أي لا نسلّم امتناع صدور الكثير عن الواحد. وقد تكلمنا على دليله، ولو سلّم، فلم لا يجوز أن يكون الواجب مختارًا يصدر عنه الكثرة بواسطة الإرادة؟ ولا نسلّم أن أول ما يصدر عن الواجب يلزم أن يكون أحد الأمور المذكورة. لم لا يجوز أن يكون صفة من صفات الواجب، ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة، أو عن

الذات بواسطتها، ولا نسلّم أن المعلول الأول يجب أن يكون موجبًا لما بعده، لجواز أن يكون واسطة، وحينئذٍ يجوز أن يكون أول ما يصدر نفسًا أو مادة أو صورة، ثم يصدر بواسطته البدن، أو الجزء الآخر من الجسم، ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات، والاعتبارات، ولا نسلّم أن البدن شرط لفاعلية النفس، بل لإدراكاتها.

فإن قيل: فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل، ولا نعني بالعقل سوى هذا.

قلنا: المدعي إثبات جوهر مفارق في ذاته، وفعله، إيجادًا كان أو إدراكًا، ويجوز أن يكون الصادر الأول مستغنيًا في فعله الإيجادي دون الإدراكي، فإن اشترط في النفس الاحتياج إلى المادة في الإدراك فقط، كان هذا نفسًا أو فيهما جميعًا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب.

(قال: الثالث: إن دوام حركات الأفلاك بالإرادة لا يجوز أن يكون إلا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل، لا يتناهى كمالًا، وإلا لزم الانقطاع أو طلب المحال. وليس هو الواجب، وإلا لم تختلف الحركات فيتعين العقل، وردّ بمنع أكثر المقدمات).

أي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل. أنه قد ثبت أن حركات الأفلاك إرادية، فيكون المطلوب محسوسًا أو معقولًا. والأول باطل. لأن طلب المحسوس إما أن يكون للجذب أو للدفع، وجذب الملائم شهوة، ودفع المنافر غضب، وهما على الفلك محال، لأنه بسيط متشابه الأحوال، لا يتغير من حالة غير ملائمة إلى حالة ملائمة، فتعين الثاني، وهو أن يكون المطلوب معقولًا، وذلك المطلوب معشوق، لأن دوام الحركة، إنما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هي العشق.

فالعاشق الطالب إما أن يريد نيل ذاته، أو نيل صفاته، أو نيل شبه إحداهما، وإلا لما كان له تعلق بالمعشوق، والأولان باطلان، لأن الذات أو الصفة، إما أن تنال في الجملة، فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال، لأنها علة وجود الزمان، وإما أن لا ينال أصلًا، فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه، ويلزم الانقطاع، أو دوام طلب المحال على أن نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها، فتعين الثالث، وهو أن يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق، ولا يجوز أن يكون شبهًا مستقرًا، وإلا يلزم الانقطاع، أو طلب الحاصل، بل شبهًا غير مستقر، أي شبهًا بعد

شبه، بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر، ويجب أن يحفظ ذلك بتعاقب الأفراد، لا إلى نهاية، وإلا يلزم الانقطاع، فيثبت أن المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على التدريج في أوقات غير متناهية، لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودًا متصفًا بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك، ويستخرج بحركته الأوضاع الممكنة، من القوة إلى الفعل، ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه، ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر، فيزول شبه ويحصل آخر، ويحفظ كل منهما بتعاقب الأفراد والفلك، يقبل منه للقبض بواسطة تلك المشابهات، ولا يجوز أن يكون ذلك هو الواجب، وإلا لم تختلف الحركات، فتعين أن يكون فعلًا، ويثبت بذلك تعدد العقول.

والاعتراض عليه أنا لا نسلّم وجوب دوام حركة السماء، وامتناع انقطاعها، ولا نسلّم أن طلب المحسوس، لا يكون إلا للجذب أو الدفع. لم لا يجوز أن يكون لمعرفته أو التشبه به أو غير ذلك.

ولا نسلّم استحالة الشهوة، والغضب، على الأفلاك. ولا يلزم من تشابه أجزائها في الحقيقة تشابه أحوالها.

ولا نسلّم أنه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق، أو حاله، حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب. لم لا يجوز أن يدوم الرجاء، أو يكون المعشوق، أو حاله أمرًا غير قار، يتحفظ نوعه، بتعاقب الأفراد، كما ذكرتم في الشبه. ولا نسلّم أن المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل، وإنما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب، وبعض هذه وإن أمكن دفعه، لكن لا يتم المطلوب إلا بدفع الكل.

المبحث الثاني

(قال: المبحث الثاني في أحواله[1]:

زعموا أنها عشرة بعدد الأفلاك بعد الأول نفيًا لجانب القلة دون الكثرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجرد أوضاع الأفلاك، وأنها لبراءتها عن المادة، حلولًا وتعلقًا أزلية منحصرة أنواعها في أشخاصها جامعة لكمالاتها، عاقلة لذواتها، ولسائر المجردات، بل لجميع الكليات دون الجزئيات).

(١) انظر شرح المواقف ٧/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣. المقصد الثاني: في ترتيب الموجودات.

يشير إلى إثبات أحكام تتفرع على إثبات العقول المجردة منها، أنها عشرة. بمعنى أنها ليست أقل من ذلك. وأما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى. كيف. ولا قطع بانحصار الأفلاك الكلية في التسع، بل يجوز أن يكون بين الفلك المحيط بالكل، وفلك الثوابت أفلاك كثيرة، وأن يكون كل من الثوابت في فلك.

ولو سلّم فيجوز أن يكون لكل من الأفلاك الجزئية عقل يدبر أمره، ويتشبه هو به، بوجه لا يعلم كنهه إلا الله تعالى وحده، وإنما تصير عشرة مع كون الأفلاك تسعة. لأن الأول مصدر لفلك، ونفس، وعقل، وهكذا إلى الآخر، فتكون العقول الصادرة تسعة، ومع الأول المصدر عشرة، والعاشر الذي هو عقل الفلك الأخير يدبر أمر عالم العناصر بحسب الاستعدادات، التي تحصل للمواد العنصرية، من تجدد الأوضاع الفلكية. والمراد بتدبير العقول، التأثير وإفاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الأبدان، ومنها أنها أزلية لما سبق من أن كل حادث مسبوق بمادة، يحل فيها كالصور والأعراض، أو يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك. ومنها أن كلّا من العقول نوع ينحصر في شخص، لأن تكثر أشخاص النوع الواحد لا يكون إلا بحسب المواد، وما يكتنفها من الهيئات، ومنها أن كمالاتها حاصلة بالفعل، لأن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، لا يكون إلا بما له مادة، تندرج في الاستعدادات، بحسب تجدد المعدات من الأوضاع والحركات، ومنها أنها عاقلة لذواتها، ولجميع الكليات. أما لذواتها، فلأنها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة، وهو معنى التعقل، إذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق، وأما لغيرها، فلأنها مجردة، وكل مجرد يمكن أن يعقل لبراءته من الشوائب المادية، واللواحق الغريبة، المانعة عن التعقل، وكل ما يمكن أن يعقل، فإنه يمكن أن يعقل مع غيره من الكليات، لأن الصور العقلية ليست متعاندة، بل متعاونة، وكل ما يمكن أن يعقل مع غيره صح أن يقارنه من غير أن تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل، لأن ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم إمكان الشيء على حصوله. فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور. فإذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الأعيان، فيثبت صحة تعقله إياها، إذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد، وحضورها عنده، وكل ما يصح للعقول المجردة، فهو حاصل بالفعل لما مرّ، فتكون عاقلة لذواتها، ولجميع المعقولات، ثم إنك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين، فلا حاجة إلى التنبيه.

(قال: وإنها مبادىء يعني أحوال العقول أنها مبادىء لكمالات النفوس الفلكية والبشرية بل النفوس والأجرام أنفسها).

بمعنى أن الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة، وإلا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه، فلم يكن عقلًا، بل بطريق الإفاضة على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى، ويقبولها منه ذلك الفيض[1]، وتأثيرها تأثيرًا غير متناهٍ عن سبيل الوساطة دون المبادئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالأجسام، ما لم يكن مستمرًا من مبدأ عقل غير متناهي القوة، ومنها أن الأخير من العقول، وهو المسمى بالعقل الفعال، يعطي النفوس البشرية كمالاتها، ويخرجها من القوة إلى الفعل في تعقلاتها، ونسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار بل أتم، وهو كالخزانة للمعقولات إذا أقبلنا عليه قبلنا منه، وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحس، انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة، فإنها إذا حوذي بها صورة تمثلت فيها. فإذا أعرض بها عنها يزال ذلك التمثل، وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها، فكذا النفس إذا أعرض بها عن جانب القدس إلى جانب الحس، أو إلى أي شيء آخر من أمور القدس، ومنها أن مبدأ النفوس كلها، من حيث هي نفوس، يجب أن يكون من العقول، إذ لا يجوز أن يكون هو الواجب، لأن النفوس لا تكون إلا مع الأجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي، ولا أن تكون من الأجسام وأجزائها، وأحوالها، لأنها إنما تفعل بمشاركة الوضع، فلا تؤثر فيما لا وضع له، ولا من النفوس. لأن الكلام في المبدأ القريب الذي تستند إليه كلية النفوس، وإن كان بعضها من البعض، وبهذا يتبين أن المبدأ القريب لكلية الأجسام لا يجوز أن يكون هو الواجب، ولا الجسم وأجزاؤه وأحواله، ولا النفس، لأنها من حيث هي نفس، إنما تفعل بواسطة الجسم، فتعين العقل، ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبًا لا يصدر عنه إلا الواحد.

(قال: على ما قيل: إن الصادر الأول عقل، ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل، وباعتبار وجوبه بالغير نفس، وباعتبار إمكانه جسم، جريًا على ما هو الأليق، وهكذا إلى الأخير. واعترض بأن تلك الاعتبارات إما وجودية، فيعود المحذور، أو عدمية فلا يصلح أجزاء من الموجد. ولو سلم فلم لا يكفي الواجب لما له من السلوب والإضافات، وكيف يكفي الواحد في فلك الثوابت، وبأن العقول، إما متفقة الماهية، فلا تنقطع

---

(١) الفيض: في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله، والفيض أو الصدور، مذهب فلسفي يقوم على القول بأن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول، أي الله تعالى، كما يفيض النور عن الشمس. وقد فاضت هذه الموجودات عن الله على مراتب متدرجة وليس دفعة واحدة، إذ إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر، وهكذا إلى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام (وانظر شرحًا وافيًا لمقولة «الفيض» في هذا الجزء).

السلسلة، أو لا فيجوز أن لا يحصل الفلك إلا بعد عدة من العقول، فكيف يجزم بأنها عشرة على أن جزئيات الأفلاك فوق التسعة قطعًا، وكلياتها احتمالًا، وفي التقصي عن ذلك إطناب لا يليق بالكتاب).

إشارة إلى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود، وكيفية صدور النفوس والأجسام عن العقول، وقد سبق أن أول ما يصدر عن الواجب، يجب أن يكون عقلًا، ولا شك أن له وجودًا، وإمكانًا في نفسه، ووجوبًا بالغير، وعلمًا بذلك وبمبدئه. فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل، وباعتبار وجوبه بالغير نفس، وباعتبار إمكانه فلك إسنادًا للأشرف إلى الأشرف. وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك، إلى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الأفلاك، ثم تفويض تدبير عالم العناصر إلى العقل الأخير بمعونة الأوضاع والحركات. وقيل صدر عن العقل الأول باعتبار إمكانه هيولى الفلك الأعظم، وباعتبار وجوده صورته، وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله، وباعتبار علمه بعلته نفسه، واعلم أنه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، ذكروا طريقًا في صدور الكثرة عن الواحد، على أنه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به، ولم يجعلوا الوجود والإمكان ونحو ذلك عللًا مستقلة، بل اعتبارات وحيثيات، تختلف بها أحوال العلل الموجدة على ما قال في الشفاء[1]. نحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد، ذات واحد، ثم يتبعها كثرة إضافية، ليست في أول وجودها، داخلة في مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم أو حال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضًا واحدًا، ثم يلزم عنه لذاته شيء، وبمشاركة ذلك اللازم شيء، فتنبع من هناك كثرة، كلها تلزم ذاته، فيجب أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة، لإمكان وجود الكثرة معًا عن المعلولات الأولى، ثم العقول ليست متفقة الأنواع، حتى يلزم اتفاق، آثارها بأن يصدر عن كل منها عقل ونفس، وفلك. بل يجوز أن تنتهي سلسلة العقول إلى ما يكون مبدأ الهيولى العناصر، وما يعرض لها من الصور والأعراض، بحسب ما له من الحيثيات، وما يحصل للمواد من الاستعدادات، بخلاف الواجب، فإنه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات، وأما السلوب والإضافات فإنما تعقل بعد ثبوت الغير،

(١) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» لأبي علي بن سينا، تقدمت ترجمته. ويرى ابن سينا أن الأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان لأدّى هذا إلى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي إلى الاثنينية من جهة الفاعل، والفاعل الأول يعد واحدًا، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٦٤).

فلو علل ثبوت الغير بها كان دورًا، ولم يقطعوا بأن العقول ليست فوق العشرة، وأن حيثيات كل عقل تنحصر في الثلاث أو الأربع، فلا يمتنع أن يكون مبدأ فلك الثوابت عقولًا كثيرة، أو عقلًا واحدًا، باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكر يندفع اعتراضات:

الأول: أن الوجود والوجوب والإمكان إن كانت أمورًا اعتبارية لا تحقق لها في الأعيان لم تصلح أجزاء من العلة الموجدة، وإن كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب أو عن العقل، لزم كون الواحد مصدرًا لأكثر من الواحد، وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه.

الثاني: أنه يلزم على ما ذكر أن يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل إلى ما لا يتناهى، فلا تنحصر العقول في عدد فضلًا عن العشرة.

الثالث: أن حديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية.

الرابع: أن إسناد فلك الثوابت مع كثرتها إلى العقل الثاني باعتبار إمكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد، وكذا إسناد الصور، والأعراض العنصرية إلى العقل الأخير.

الخامس: أنه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز إسناده إلى الواجب، باعتبار ما له من السلوب والإضافات.

السادس: أنه إذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الأخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول والأفلاك، بأن لا يصدر عنه فلك، وعقل، ونفس، جاز في جانب الابتداء أن لا يصدر عن العقل الأول إلا عقل ثانٍ، وعن الثاني، إلا عقل ثالث، وهكذا، حتى يكون صدور الفلك الأعظم بعد صدور عقول كثيرة، وحينئذٍ لا يصح الجزم بأن يصدر عن العقل الأول فلك، وعقل، ونفس، وبأن العقول عشرة على عدد الأفلاك. مع الأول كيف. والأفلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ.

واعترفوا بأنه يحتمل أن يكون بين الفلك والأعظم، وفلك الثوابت أفلاك كثيرة، وأن يكون كل من الثوابت على فلك هذا، ولا يخفى أن كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد يشتمل على مقدمات أخر ضعيفة، وأن الاحتمال والأولوية لا يجدي كثير نفع في المطالب العلمية.

المبحث الثالث

(قال: المبحث الثالث في الملائكة والجن والشياطين. زعموا أن الملائكة هم العقول المجردة، والنفوس الفلكية، والجن أرواح مجردة لها تصرف في العنصريات. والشيطان هو القوة المتخيلة في الإنسان، وبعضهم على أن النفوس البشرية بعد المفارقة إن كانت خيرة، فالجن، وإن كانت شريرة فالشياطين).

جعل هذا من مباحث العقول نظرًا إلى أن الملائكة عند الفلاسفة، هم العقول المجردة، والنفوس الفلكية، وتخص باسم الكروبيين، ما لا يكون له علاقة مع الأجسام، ولو بالتأثير، والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين. زعموا أن الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الأجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها، والشياطين هي القوى المتخيلة في أفراد الإنسان من حيث استيلائها على القوى العقلية، وصرفها عن جانب القدس، واكتساب الكمالات العقلية إلى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية. ومنهم مَن زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الأبدان، وقطع العلاقة منها، إن كانت خيّرة مطيعة للدواعي العقلية، فهم الجن، وإن كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين.

وبالجملة. فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه إجماع الآراء، ونطق به كلام الله تعالى وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء، وأرباب المكاشفات من الأولياء، فلا وجه لنفيها كما لا سبيل إلى إثباتها بالأدلة العقلية.

(قال: وزعموا أن لكل فلك روحًا يتشعب منه أرواح كثيرة تتعلق بأجزائه وأطرافه، والمدبر لأمر العرش يسمى بالنفس الكلية، يدبره أمره في جميع ما في جوفه، والشعب لها بمنزلة القوى للنفس الإنسانية، وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمغاور والعمرانات وأنواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبره أمره، ويحفظه من الآفات يسمى بانطباع التام، وفي لسان الشرع بالملك لذلك النوع).

يشير إلى ما ذهب إليه أصحاب الطلسمات[1]. من أن لكل فلك روحًا كليًا يدبر

---

(١) الطلسمات: الطلسم هو الخارج الذي مبدأه القوى السماوية الفعّالة الممزوجة بالقوابل الأرضية المنفعلة لتحدث به الأمور الغريبة. وعلم الطلسمات هو علم يتعرّف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعّالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٧).

أمره، وتتشعب منه أرواح كثيرة، مثلًا للعرش. أعني الفلك الأعظم روح يدبر أمره، في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية، والروح الأعظم، وتتشعب منه أرواح كثيرة متعلقة بأجزاء العرش وأطرافه، كما أن النفس الناطقة تدبر أمر بدن الإنسان، ولها قوة طبيعية وحيوانية، ونفسانية، بحسب كل عضو، وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّاۖ﴾ [النبأ: ٣٨].

وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْۖ﴾ [الزمر: ٧٥] وهكذا سائر الأفلاك، وأثبتوا لكل درجة روحًا، يظهر أثره عند حلول الشمس تلك الدرجة، وكذا لكل يوم من الأيام، والساعات، والبحار، والجبال، والمفاوز، والعمران، وأنواع النبات، والحيوانات، وغير ذلك، على ما ورد في لسان الشرع من ملك الأرزاق، وملك الجبال، وملك البحار، وملك الأمطار، وملك الموت وملك النبات، ونحو ذلك.

وبالجملة فكما ثبت لكل من الأبدان البشرية نفس مدبرة. فقد أثبتوا لكل نوع من الأنواع، بل لكل صنف روحًا يدبره، يسمى بالطباع التام، لذلك النوع تحفظه من الآفات، والمخافات، وتظهر أثره في النوع، ظهور أثر النفس الإنسانية في الشخص، وقد دلّت الأخبار الصحاح على كثرتهم جدًا كقوله عليه السلام: «أطت السماء، وحق لها أن تئط، ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع»[1].

(قال: وعندنا الملائكة أجسام لطيفة تتشكل بأشكال مختلفة، شأنهم الخير والطاعة والعلم، والقدرة على الأعمال الشاقة. الجن كذلك إلا أن منهم المطيع والعاصي، والشياطين شأنهم الشر والإغواء، والغالب عليهم، عنصر النار، وعلى الأولين عنصر الهواء).

ظاهر الكتاب والسنّة، وهو قول أكثر الأمة. أن الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات بأشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة شأنها الطاعات، ومسكنها السمٰوات. هم رسل الله تعالى إلى أنبيائهم عليهم السلام وأمناؤه على وحيه ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنبياء: ٢٠]، لا يعصون الله ما أمرهم، ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]. والجن أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، وتظهر منها أفعال عجيبة، منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي.

---

(١) أخرجه الترمذي في الزهد باب ٩، وابن ماجه في الزهد باب ١٩، وأحمد في المسند ٥/ ١٧٣.

والشياطين أجسام نارية شأنها إلقاء النفس في الفساد والغواية بتذكير أسباب المعاصي والذات، وإنساء منافع الطاعات، وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُم﴾ [إبراهيم: ٢٢].

قيل: تركيب الأنواع الثلاثة من امتزاج العناصر الأربعة، إلا أن الغالب على الشياطين عنصر النار، وعلى الآخرين عنصر الهواء. وذلك أن امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال، بل على قدر صالح من غلبة أحدها. فإن كانت الغلبة للأرضية، يكون الممتزج مائلًا إلى عنصر الأرض، وإن كانت للمائية، فإلى الماء، أو للهوائية فإلى الهواء، أو للنارية فإلى النار، لا يبرح ولا يفارق إلا بالأحياز[1]، أو بأن يكون حيوانًا فيفارق بالاختيار، وليس لهذه الغلبة حد معين، بل تختلف إلى مراتب، بحسب أنواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر، ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف، كانت الملائكة والجن والشياطين، بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى أجواف الإنسان، ولا يرون بحس البصر، إلا إذا اكتسوا من الممتزجات الأخر التي يغلب عليها الأرضية والمائية جلابيب وغواشي، فيرون في أبدان كأبدان الناس أو غيره من الحيوانات، والملائكة كثيرًا ما تعاون الإنسان على أعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الأعداء، والطيران في الهواء، والمشي على الماء، وتحفظه خصوصًا المضطر عن كثير من الآفات، وأما الجن والشياطين فيخالطون بعض الأناسي، ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك.

(قال: ولا يمتنع أن يكتسبوا أحيانًا جلابيب من أجسام كثيفة، فيراهم الإنسان، أو يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض الأبصار، وفي بعض الأحوال، وأن يكون في أمزجتهم وصورهم النوعية، ما يقتضي حفظ التركيب عند الانحلال والتشكل بالأشكال، وأما على القول بالقادر المختار فلا إشكال).

إشارة إلى دفع إشكالات تورد على هذا المذهب وهي أن الملائكة والجن والشياطين، إن كانت أجسامًا ممتزجة من العناصر، يجب أن تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، وأصوات هائلة لا نبصرها، ولا نسمعها. والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شأن العلوم العادية، وإن

(١) الأحياز: جمع حيّز، وانظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الحيّز» في الجزء الأول.

كانت غلبة اللطيف بحيث لا تجوز رؤية الممتزج يلزم أن لا يروا أصلًا، وأن تتمزق أبدانهم، وتخل تراكيبهم بأدنى سبب واللازم باطل. بما تواتر من مشاهدة بعض الأنبياء[1] والأولياء إياهم، ومكالمتهم، ومن بقائهم زمانًا طويلًا مع هبوب الرياح العاصفة، والدخول في المنافذ الضيقة، وأيضًا لو كانوا من المركبات المزاجية، لكانت لهم صور نوعية، وأمزجة مخصوصة تقتضي أشكالًا مخصوصة كما في سائر الممتزجات، فلا يتصور التشكل بالأشكال المختلفة.

وحاصل الجواب منع الملازمات. أما على القول باستناد الممكنات إلى القادر المختار فظاهر لجواز أن تخلق رؤيتهم في بعض الأبصار والأحوال دون البعض، وأن يحفظ بالقدرة والإرادة تركيبهم، وتبديل أشكالهم، وأما على القول بالإيجاب، فلجواز أن يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الأبصار دون البعض، وفي بعض الأحوال دون البعض، أو يظهروا أحيانًا في أجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا أو أن تكون نفوسهم، أو أمزجتهم أو صورهم النوعية بحيث تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال، وتبدل أشكالهم بحسب اختلاف الأوضاع والأحوال، أو يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح، وسائر أسباب انحلال التركيب، فيحترزون عنها، ويأوون إلى أماكن لا يلحقهم ضرر.

وأما الجواب بأنه يجوز أن تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام، فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة، والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك.

(قال: خاتمة:

من الناس مَن زعم أن بين عالمي الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لا تحصى مدته، فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الألوان والأشكال والطعوم والروائح، والأوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته، مستغنٍ عن المادة والزمان والمكان، ولهذا يسمى بالمثل المعلقة، والأشباح المجردة، وعليه بنوا أمر المعاد

---

(١) منها ما رُوي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن عفريتًا من الجن تفلت البارحة ليقطع علي صلاتي فأمكنني الله منه فأخذته فأردت أن أربطه على سارية من سواري المسجد حتى تنظروا إليه كلكم فذكرت دعوة أخي سليمان ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِيٓ﴾ [صٓ: ٣٥]، أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ٤٠، والنسائي في السهو باب ١٩، وأحمد في المسند ٢/ ٢٩٨، ٣/ ٨٢.

الجسماني والمنامات، وكثيرًا من الإدراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك.

واحتجوا بأن ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها، ليست عدمًا صرفًا، ولا من عالم الحس، وهو ظاهر، ولا العقل بكونها ذوات مقادير، ولا مرتسمة في آلة جسمانية، لامتناع ارتسام الكبير في الصغير، وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية، فلم يلتفت إليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة).

يشير إلى ما ذهب إليه بعض المتألهين من الحكماء، ونسب إلى القدماء، من أن بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة، يسمى عالم المُثل[1]، ليس في تجرد

(١) المثل: ترتبط فلسفة المثل مباشرة بفلسفة أفلاطون خصوصًا برأيه في نظرية المعرفة وبرأيه في الأخلاق والقيم الأخلاقية، وتشكل نظريته ردًا مباشرًا على آراء هيراقليطس الذي أنكر إمكانية التوصل إلى معرفة كاملة، كون العارف لا يستطيع التعامل إلا مع مبادىء ثابتة، وجاءت أيضًا ردًا على السفسطائيين الذين جعلوا المعرفة أمرًا يتعلق بشخص العارف وحده. وهي بالتالي معرفة لا يمكن تبليغها أو تعميمها، لذلك صارت الأخلاق بنظرهم عبارة عن ممارسات قد تصح بالنسبة لهذا الشخص إلا أنها غير مقبولة من الشخص الآخر، وبالتالي فهي أخلاق لا تستند إلى مثل عليا يمكن اعتناقها أو تربية الناشئة عليها، من هذا الواقع الفكري انطلق أفلاطون ووضع نظريته في المثل. اعتبر أفلاطون أن علمنا أو معرفتنا بالأشياء المحسوسة لا يمكن أن تكون معرفة كاملة لأنها تتعلق بما هو متغير، ومع ذلك نطلق أحكامًا ونقارن أشياء بأخرى، وذلك بالطبع لأمور مشتركة تجمع بين الأشياء الصغيرة، فالجامع بين أفراد البشر على اختلاف هيئاتهم ومشاربهم وصفاتهم هو اشتراكهم في صفة عامة هي صفة الإنسانية التي تجعل من هذا الفرد أو ذلك إنسانًا، وفي أحكامنا نقول إن هذه اللوحة جميلة، والزهرة جميلة والفتاة جميلة، فهل يكون ذلك إلا بمشاركة كل هذه الأحكام في معنى خاص يضمها، وهو الجمال، كذلك حين ننعت هذا العمل بالخير والفضيلة فهل يكون ذلك لولا مشاركة العلم بصفة الخير أو غيرها من فضائل. من هنا استنتج أفلاطون وجود معانٍ شاملة أو كليات تعم الموجودات ولا تقتصر في وجودها على موضوع واحد محدد وإلا لما أمكن تعميمها، هذه الكليات ليست مجرد تجريد يتم استخلاصه من الموجودات بل هي معانٍ مستقلة موجودة بذاتها، قديمة ثابتة كاملة، والمعرفة اليقينية هي معرفة بالكليات، أي بحقائق الموجودات بهذه المعاني أو المثل، فيما المعرفة الحسية لا تتعدى الظن أو التخمين. توازي المثل برأي أفلاطون الأجناس العليا التي يعم وجودها الأفراد، إلا أن هذه الأجناس هي كذلك جواهر قائمة بذاتها، وهذا ما يعطيها صفة الثبات وعدم التغير، وهي بالتالي أزلية لا يعتريها التغير أو الفساد، أما طريقة التوصل لهذه المثل أو إدراكها فذلك يتم بواسطة النفس، كما شرح أفلاطون، فالنفس مثال الجسم وهي بذلك تشارك المثل في وجودها في عالمها الخاص حيث تسنى لها التعرف لما يماثلها من مثل أي لماهيات الأشياء، ورغم هبوطها إلى عالم المادة وحلولها في الجسم (لذنب اقترفته كما يقول أفلاطون) فهي تتذكر على الدوام عالمها الأصلي وبذلك تتم معرفتها بالأشياء. المعرفة إذن تذكّر، وبالمعرفة ترتفع النفس عن المحسوس لتعيد اتصالها بعالمها الحقيقي (الموسوعة الفلسفية=

المجردات، ولا في مخالطة الماديات، وفيه لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح، مثال قائم بذاته، معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك. وقد ينتقل من مظهر إلى مظهر، وقد يبطل، كما إذا فسدت المرآة والخيال، أو زالت المقابلة أو التخيل.

وبالجملة: هو عالم عظيم الفسحة غير متناهٍ يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة أفلاكه المثالية، وقبول عناصره ومركباته آثار حركات أفلاكه، وإشراقات العالم العقلي، وهذا ما قال الأقدمون أن في الوجود عالمًا مقداريًا غير العالم الحسي، لا تتناهى عجائبه، ولا تحصى مدنه، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا، وهما مدينتان عظيمتان، لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق، ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل، أو النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها، وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن، والقبح، واللطافة، والكثافة، وغير ذلك، بحسب استعداد القابل والفاعل، وعليه بنوا أمر المعاد الجسماني، فإن البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس، حكمه حكم البدن الحسي، في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة، فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية، وأيضًا يكون من الصور المعلقة نورانية، فيها نعيم السعداء، وظلمانية فيها عذاب الأشقياء، وكذا أمر المنامات، وكثير من الإدراكات، فإن جميع ما يرى في المنام، أو يتخيل في اليقظة، بل يشاهد في الأمراض، وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية، التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل، وكذا كثيرًا من الغرائب، وخوارق العادات، كما يحكى عن بعض الأولياء أنه مع إقامته ببلدته، كان من حاضري المسجد الحرام أيام الحج، وأنه ظهر من بعض جدران البيت، أو خرج من بيت مسدود الأبواب والكوات، وأنه أحضر بعض الأشخاص، أو الثمار، أو غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب إلى غير ذلك.

والقائلون بهذا العالم منهم مَن يدعي نبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة، ومنهم مَن يحتج، بأن ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها، ليست عدمًا صرفًا، ولا من عالم الماديات وهو ظاهر، ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار، ولا مرتسمة في الأجزاء الدماغية، لامتناع ارتسام الكبير في الصغير، ولما كانت الدعوى عالية، والشبهة واهية. كما سبق لم يلتفت إليه المحققون من الحكماء والمتكلمين، والله أعلم.

= العربية ص ٧٢٨ ـ ٧٢٩).

فهرس المحتويات

المقصد الثالث: في الأعراض

المقصد الرابع: في الجواهر

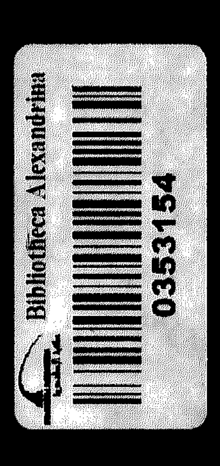











Bibliotheca Alexandrina
0353154